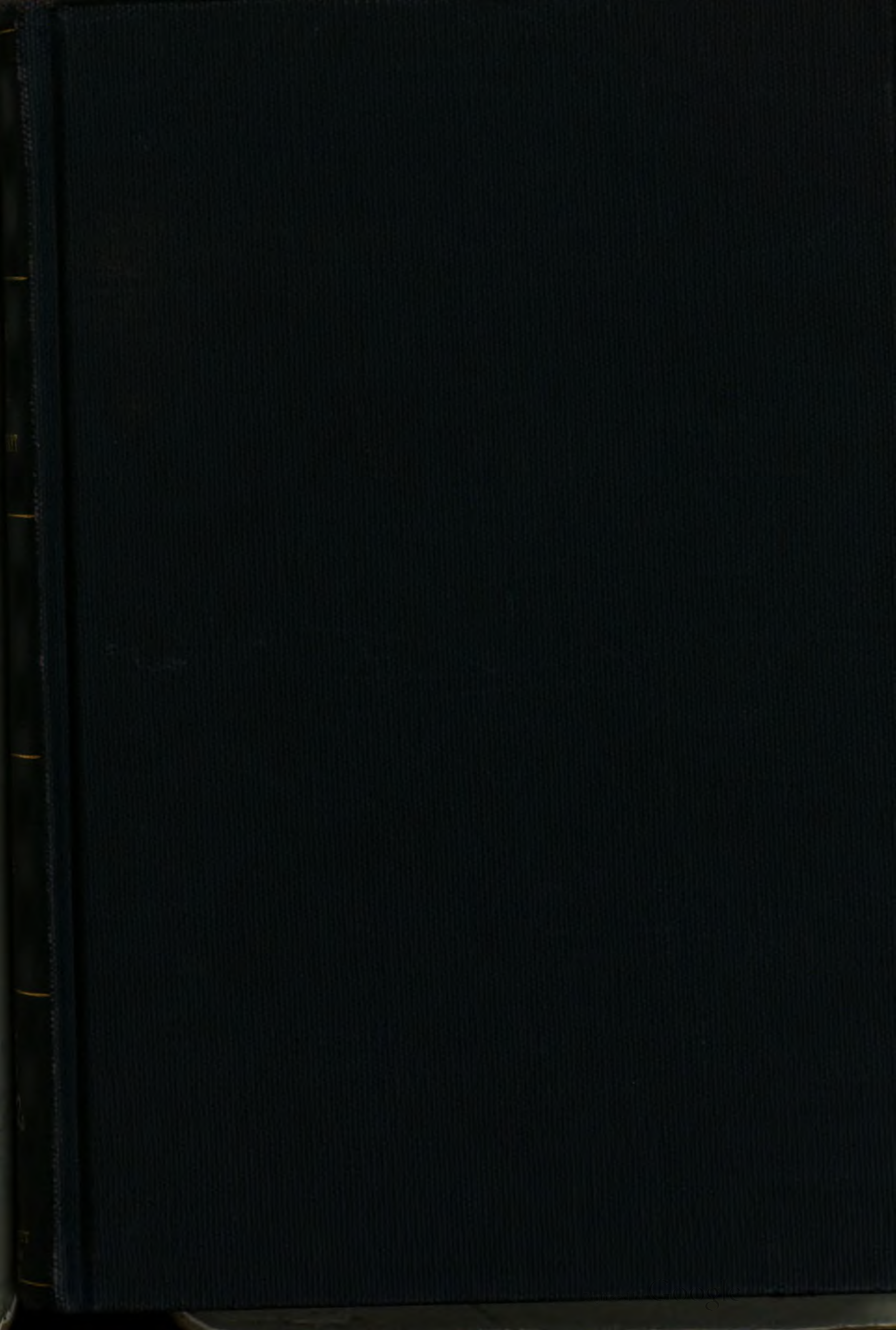
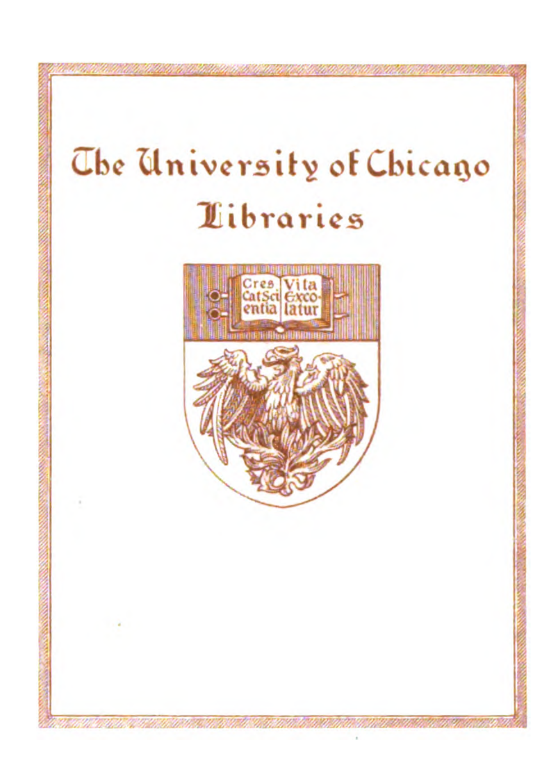



The University of Chicago
Libraries
Cres cat Sci entia
Vita Exco latur

E. HAMMARSTEDT: Schwedische Opfersteine (Älvkvarnar).

B. RISBERG: Textkritische und exegetische Anmerkungen zu den Makkabäerbüchern.

G. P. WETTER: Die „Verherrlichung“ im Johannesevangelium.

Beiträge zur Religionswissenschaft
herausgegeben von der
Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm
2. Jahrgang (1914/15). Heft 1.

ALBERT BONNIER
STOCKHOLM

1915

J. C. HINRICHS'SCHE
BUCHHANDLUNG
LEIPZIG

Die religionswissenschaftliche Gesellschaft in Stockholm.

Ehrenmitglieder der Gesellschaft.

D. von Harnack, A., Exzellenz, Geheimrat, Berlin.
D. Lehmann, E., Professor, Lund.
D. Söderblom, N., Erzbischof, Uppsala.
Dr. Goldziher, I., Professor, Budapest.
Dr. Montelius, O., Reichsantiquar a. D., Stockholm.
D. Dalman, G., Professor, schwedischer Generalkonsul, Jerusalem.

Vorstand.

D. Fries, S. A., Präses der Gesellschaft, Konsistorialrat und Hauptpastor der Oscars-Gemeinde in Stockholm, Fredrikshofsgatan 3.
Dr. Wahlström, Lydia, Studiendirektor des Åhlin-Gymnasiums in Stockholm.
Lic. Lindblom, A., Schriftführer und Kassierer der Gesellschaft, Amanuens am historischen Museum in Stockholm.

Wissenschaftlicher Ausschuß.

D. Fries, S. A., Erster Vorsitzender und Herausgeber der Beiträge zur Religionswissenschaft.
Dr. Salin, B., Zweiter Vorsitzender, Reichsantiquar, Stockholm.
D. Ahlberg, A., Oberschulrat, Stockholm.
D. Göransson, N. J., Professor der Dogmatik und Ethik, Uppsala.
Dr. Hammarstedt, N. E., Intendant am Nordischen Museum, Stockholm.
Dr. Lindberg, O. E., Professor der orientalischen Sprachen, Gothenburg.
D. Pfannenstill, G. M., Dompropst und Professor der Dogmatik und Ethik, Lund.
Dr. Roosval, J., Dozent der Kunstgeschichte, Uppsala.
D. Segerstedt, T., Professor der allgemeinen Religionsgeschichte, Stockholm.
D. Söderblom, N., Erzbischof, Uppsala.
Dr. Wahlström, L., siehe oben.
Dr. Wide, S., Professor der klassischen Altertumskunde, Uppsala.

Schriftführer: Lic. Lindblom, A., siehe oben.

BEITRÄGE

ZUR

RELIGIONSWISSENSCHAFT

HERAUSGEGEBEN VON DER

RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT

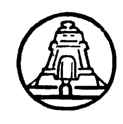
IN STOCKHOLM

2. BAND

ALBERT BONNIER
STOCKHOLM
SCHWEDEN

1918

J. C. HINRICHS'SCHE
BUCHHANDLUNG
LEIPZIG







Druck von August Pries in Leipzig.

Inhalt des 2. Bandes.

Schwedische Opfersteine (Älvkvarnar).

Von

E. Hammarstedt

Stockholm.

In den mittelschwedischen Provinzen Södermanland, Uppland, Wästmanland und Närke kam es noch in den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts, ja noch später vor, daß von Bauersleuten ein, wie es auf den ersten Anblick erscheinen möchte, reiner Steinkultus getrieben wurde. Wenn jemand in der Familie, besonders unter den Kindern, krank wurde und man die Ursache der Krankheit den Elfen (älvorna) zuschreiben zu müssen glaubte, wurde die „Elfenmühle" gesalbt (smordes älvkvarnen). Ein solches Übel waren z. B. die „Elfenbläschen" (älvblåst), ein Hautausschlag, von dem man glaubte, daß die Elfen ihn durch Anblasen verursacht hätten. Häufiger, ja in der Regel, nahm man jedoch seine Zuflucht zur Elfenmühle für schwächliche und verkümmerte Kinder. Man meinte nämlich, daß die Elfen ihnen die Säfte aussaugten (älvorna sögo dem).

Elfenmühle (älvkvarn) nennt man eine kleine, in einem Steine oder Felsen von Menschenhand ausgehöhlte, zuweilen von einem vertieften Kreise umgebene napfförmige Vertiefung, bezw. ein Grübchen, das ein wenig vertieft ist. Nur sehr selten läuft von hier eine kleine Rinne aus. Oft, vielleicht am häufigsten, wird jedoch der Stein selbst, in dem diese



Grübchen vorkommen, Elfenmühle (älvkvarn) genannt. In den meisten Fällen kommen nämlich an demselben Steine mehrere, oft viele napfförmige Vertiefungen vor, und ebenso verhält es sich, wenn dieselben in dem festen Felsen angebracht sind. Nur ausnahmsweise werden auch natürliche, nur scheinbar von Menschenhand gefertigte kleine Vertiefungen in Steinen und Felsen benutzt und Elfenmühlen genannt.

Der Opferritus, die Salbung (smörjningen), wurde so ausgeübt, daß ein altes Weib ganz allein und strenges Stillschweigen beobachtend, bei Sonnenaufgang oder Sonnenuntergang, am liebsten an einem Donnerstag, den Opferstein besuchte und ein oder mehrere Grübchen mit ungesalzenem Tierfett oder Butter dem Sonnenlauf entgegen (motsols) salbte. Während dieser Zeremonie brach sie das sonst obligatorische Stillschweigen durch eine Besprechung oder ein Gebet, wie z. B. „Begnügt euch hiermit und laßt den kranken N. N. in Ruhe!" Aber man redete auch manchmal den Stein selbst an: „Ich salbe dich und du sollst den kranken N. N. heilen!" Nach der Salbungszeremonie legte sie eine Kupfermünze und drei oder neun gewöhnliche Stecknadeln aus Messing in das gesalbte Grübchen. Dieses Opfer von Geld und Nadeln wird schon 1725 als unter den uppländischen Bauern altherkömmlich erwähnt. Andrerseits sind kleine Kupfermünzen sogar noch aus dem zwanzigsten Jahrhundert in solchen Grübchen angetroffen worden.

Vertiefungen von ganz derselben Form, wie die oben erwähnten, kommen aber auch an einigen Runensteinen vor, und in den mittelschwedischen Provinzen Uppland und Södermanland werden auch diese Vertiefungen Elfenmühlen genannt. Es ist auch von wenigstens einem solchen Runensteine sicher bezeugt, daß die daran befindlichen Grübchen noch um 1725 gesalbt wurden. Nun ergiebt sich bei einer Untersuchung deutlich, daß die Grübchen dieser Steine

älter als die Runen sind, weshalb man aus diesem Umstande den höchst wahrscheinlichen Schluß ziehen kann, daß auch der damit verbundene Elfenkultus älter als die Runen ist. Dieser Ritus kann ja auch unmöglich in christlicher Zeit entstanden sein!

Hat man aber dieses zugegeben, dann muß man fast notwendig auch die ähnlichen Grübchen der Felsenzeichnungen aus der Bronzezeit sowie diejenigen an den Deckplatten der Gräber aus der neolithischen Zeit für wesensidentisch mit den Elfenmühlengrübchen erklären. Außer an Felsenzeichnungen sind derartige Grübchen der Bronzezeit auch an den Steinplatten eines Grabes aus der ältesten Zeit dieser Kulturperiode in Södermanland angetroffen.[1] Aus der neolithischen Zeit kommen sie fast regelmäßig in allen drei Epochen vor: an Steinkisten, Ganggräbern und Dolmen, und müssen also mit dem Gebrauch des geschliffenen Steines hierher eingewandert sein. Dieser Schluß wird auch dadurch bestätigt, daß im Innern eines neolithischen Grabes von Wästergötland ein kleiner Elfenmühlenstein angetroffen worden ist.

Da nun megalithische Gräber in Schweden gen Norden nicht bis in jene mittelschwedischen Provinzen vordringen, und andrerseits der Elfenmühlenkultus in den südlichen Provinzen von Schweden nicht mehr existiert, so läßt sich tatsächlich kein mit neolithischen Gräbern verbundener Elfenkultus nachweisen. Da aber die Grübchen von ganz derselben Art zu sein scheinen und ihre Verbreitung in Schweden lückenlos ist, ist es ex analogia höchst wahrscheinlich, daß auch der mit den südschwedischen Grübchensteinen ehedem verbundene Kultus derselbe gewesen sein muß wie in Mittelschweden, d. h. man wird sowohl in der Bronze- wie in der Steinzeit die Grübchen mit Fett und wahrscheinlich auch

[1] O. Montelius in Svenska fornminnesföreningens Tidskrift, B. 10, S. 189 f.

mit Blut gesalbt haben (die altisländische Kormaksage sowie auch das Hyndluljód deuten dies an). Dieses Element des Rituals (die Salbung) muß nämlich, wie man sowohl aus der Sache selbst als auch aus ethnologischen Parallelen schließen kann, das Primäre sein.

Das Salben der Elfenmühle ist also ursprünglich ein den Toten gespendetes Speiseopfer gewesen, und von diesem Ursprung zeigt es noch immer bedeutsame Spuren. Als solche betrachte ich die Tatsache, daß das Opfer beim Aufgang oder Untergang der Sonne geschehen soll, daß strenges Stillschweigen zu beobachten ist, daß kein Salz vorkommen darf, daß man gegen den Sonnenlauf salbt usw. Diesen Charakter des Totenkultus hatte der Elfenmühlenkultus also, als er mit der übrigen neolithischen Kultur aus den Mittelmeerländern über Westeuropa nach Schweden wanderte.

Kehren wir nun in unserer Untersuchung aus jener abgelegenen Zeit allmählich wieder zu unserer eigenen zurück, so werden wir finden, daß die Entwickelungsbahn folgende gewesen sein muß. Ursprünglich hat man den nach Lebensstoff hungernden und durstenden Toten[1] Speise und Trank in das Grab gelegt oder die Nahrungsmittel in Gefäßen auf den Deckstein gestellt. Dann sind auch hier, wie an den bekannten tafelförmigen altägyptischen Grabopfersteinen (aus dem alten Reiche), Grübchen an die Stelle der Gefäße getreten, und gleichzeitig hat man, was im Totenkultus so oft eintrifft, die Opfergaben auf ein Minimum beschränkt, wobei man jedoch noch immer gewisse Lebenskraftstoffe, wie Fett und Blut, als Opferspenden bevorzugte. Diese Opfer sind eine gewisse Zeit lang nach dem Todesfalle täglich, dann nur mit gewissen längeren Zwischenzeiten dargebracht worden. Später sind nun diese Spenden immer mehr ver-

[1] Vgl. Odyssee XI.

nachlässigt worden, ja man hat sie schließlich ganz aufgegeben. Wenn nun aber eine den Toten zugeschriebene Heimsuchung eintraf, ist das böse Gewissen erwacht, und die lange vernachlässigten Totenopfer sind notgedrungen wieder erneuert worden. So ist das ursprüngliche Totenopfer allmählich zu einem Opfer gegen Krankheiten ausgeartet.

Was nun die Umbildung dieses Kultus zur Verehrung der Naturdämonen betrifft, so erscheint es höchst wahrscheinlich, daß schon die Bronzezeit wegen der Einführung der Leichenverbrennung im Totenkultus eine, wenn auch sukzessive, so doch sehr tief einschneidende Veränderung hat bringen müssen. Die hier besprochenen Grübchen treten in dieser Periode an Felsen, Steinblöcken und freien Felsplatten häufig auf, und der Opfersteinkultus macht sich in gewissem Sinne naturgemäß zugleich auch von der alten Auffassung frei. Die in den Steingräbern wohnenden, nicht verbrannten, aber einer immer weiter zurückliegenden Kulturperiode angehörenden Ahnen werden nach und nach immer lebhafter als unterirdische Naturwesen aufgefaßt oder mit chtonischen Naturgeistern verwechselt. Ob der mit den Grübchensteinen verbundene Opferkultus sich dann später auch mit irgendeinem chthonischen Götterkultus verbunden hat oder in irgendeinen solchen übergegangen ist — ein Elfenmühlenstein kommt bei Ullvi in Wästmanland, ein anderer in Härnevi in Uppland vor — darüber wird vielleicht die Ortsnamenforschung einmal nähere Auskunft geben können.

Textkritische und exegetische Anmerkungen zu den Makkabäerbüchern.

Von

Dr. Bernhard Rißberg,
Konsistorialrat in Linköping.

In der Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 1913 (S. 206—221) habe ich einige textkritische und exegetische Anmerkungen zur Weisheit Salomos veröffentlicht. Jetzt will ich einige schwierigere Stellen der Makkabäerbücher zur Behandlung vornehmen in der Hoffnung, einigermaßen zur Klarlegung derselben beitragen zu können.

I.

Zum 1. Makkabäerbuche.

2, 7—9[1]: Καὶ εἶπεν Οἴμοι, ἵνα τί τοῦτο ἐγενήθην (ἐγεννήθην ℵV) ἰδεῖν τὰ συντρίμματα (τὸ σύντριμμα ℵV) τοῦ λαοῦ μου καὶ τό σύντριμμα τῆς πόλεως τῆς ἁγίας, καὶ καθίσαι ἐκεῖ ἐν τῷ δοθῆναι αὐτὴν ἐν χειρὶ ἐχθρῶν, τὸ ἁγίασμα ἐν χειρὶ ἀλλοτρίων; (8) ἐγένετο ὁ ναὸς αὐτῆς ὡς ἀνὴρ ἔνδοξος· (9) τὰ σκεύη τῆς δόξης αἰχμάλωτα ἀπήχθη.

[1] Ich führe den Text immer zunächst nach Swete an.

Man hat allgemein die alte rezipierte LA. ἄδοξος statt der in allen Handschriften vorkommenden ἔνδοξος aufgenommen. Wohl als Notbehelf; denn einmal ist es nicht zu begreifen, warum das leichtverständliche ἀνὴρ ἄδοξος in das hier sinnlose ἀ. ἔνδοξος geändert wurde, sodann ist ἄδοξος insoweit unangemessen, als ja ein ἀνὴρ ἄδοξος ein solcher Mann ist, der durch sein eigenes Betragen die ἀδοξία verdient hat.

Ich vermute, daß ἔνδοξος vielmehr aus ἔκδοτος verderbt ist. Es ist ja eben (v. 7) gesagt worden, daß „das Heiligtum in die Hand Fremder gegeben ist". Darauf würde nun zur poetischen Veranschaulichung folgen: „der Tempel ist (also) wie ein (den Feinden) ausgelieferter Mann", und das Parallelglied führt dasselbe Bild näher aus: „seine herrlichen Geräte sind als erbeutetes Gut hinweggeführt". Eben diese letzten Worte αἰχμάλωτα ἀπήχθη scheinen mir fast mit Notwendigkeit auch in der vorhergehenden parallelen Zeile den Begriff der feindlichen Besitznahme zu fordern.

Zwar wird ἔκδοτος gewöhnlich mit Formen von διδόναι, λαμβάνειν oder γίγνεσθαι verbunden, wie z. B. Polyb. 28, 4, 11: δοθεὶς ἔκδοτος Ῥωμαίοις („nachdem er den Römern ausgeliefert worden war"). Allein in einer verkürzten Vergleichung wie hier war es unnötig, δοθείς hinzuzufügen, zumal nach dem vorhergehenden δοθῆναι ἐν χειρί. Auch an der neutestamentlichen Stelle Act. 2, 23 wird das nackte ἔκδοτος ohne Stütze durch ein Partizip (λαβόντες D) die richtige LA. sein.

Wie hat nun ἔνδοξος entstehen können? Vielleicht hat das unmittelbar folgende δόξης die Verschreibung ἔκδοξος veranlaßt, was dann in das so geläufige Wort ἔνδοξος geändert wurde (ἔνδοξος kommt in diesem Buche schon 1, 6 und nachher 2, 17; 3, 32; 6, 1; 7, 26 vor).

2, 51: μνήσθητε τῶν πατέρων ἡμῶν τὰ ἔργα ἃ ἐποίησαν

(ἐν ℵV) ταῖς γενεαῖς αὐτῶν, καὶ δέξασθε δόξαν μεγάλην καὶ δόξαν (ὄνομα ℵV) αἰώνιον.

Daß der zweite Imperativ unbequem ist, und statt δέξασθε ein Futurum erwartet wird (nach der bekannten Konstruktion: „tut dies und ihr werdet" statt: „wenn ihr dies tut, werdet ihr"), muß wohl eingeräumt werden. Es könnte am einfachsten zu sein scheinen, δέξεσθε zu schreiben; allein dies hieße die Sache allzu leicht zu nehmen. In der Tat ist hier ein anderes Zeitwort erforderlich; denn δέχεσθαι („annehmen", „aufnehmen", „hinnehmen") wird wohl nie mit δόξαν (τιμήν, κλέος) als Objekt in der Bedeutung von „bekommen", „erwerben" gebraucht.

Ich glaube, daß der Übersetzer von Haus aus δοξασθήσεσθε schrieb, wozu δόξαν μεγάλην καὶ δόξαν (bez. ὄνομα) αἰώνιον einen Akkusativ des Inhalts bilden würde, wie ja ein solcher auch bei passiven Verben vorkommt (z. B. Marc. 10, 38 δύνασθε . . . τὸ βάπτισμα ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι βαπτισθῆναι). Dies gibt einen sehr guten Sinn. Betreffs des Ausdrucks vergleiche man v. 64 ἀνδρίζετε ἐν τῷ νόμῳ (ὑμῶν A), ὅτι ἐν αὐτῷ δοξασθήσεσθε, 3, 14 ποιήσω ἐμαυτῷ ὄνομα, καὶ δοξασθήσομαι und Stellen wie 11, 42 δόξῃ δοξάσω σε und 14, 39 ἐδόξασεν αὐτὸν δόξῃ μεγάλῃ.

Woher aber die LA. δέξασθε? Ich vermute, daß ein früherer Abschreiber — infolge Überspringens des Blickes vom ersten zum zweiten σθ — δοξασθε schrieb, was man später, um einen Sinn zu bekommen, in δεξασθε änderte. Wahrscheinlich weist die LA. δεδοξασθαι (d. h. σθε) in V auf diesen Vorgang hin. Die Vorlage hatte δοξασθε mit der übergeschriebenen Verschlimmbesserung δε ($\overset{\delta\varepsilon}{\delta o}$ξασθε), was der Schreiber von V als eine Reduplikation auffaßte.

3, 9 f.: καὶ ὠνομάσθη ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς, καὶ συνήγαγεν ἀπολλυμένους. (10) Καὶ συνήγαγεν Ἀπολλώνιος ἔθνη κτε.

Das Wort ἀπολλυμένους hat die Erklärer viel gequält;

Grimm nimmt es als eine sklavische Übersetzung von אֹבְדִים an. Wie, wenn das Wort gar nicht vom Übersetzer stammt? Mir scheint es evident, daß καὶ συνήγαγεν ἀπολλυμένους eine Dittographie von dem unmittelbar folgenden καὶ συνήγαγεν Ἀπολλώνιος ist. Und wirklich hat Va — ob etwa in eben dieser Überzeugung oder auf handschriftliche Vorlage gestützt — die drei ersteren[1] Worte weggelassen. Man sieht leicht, daß der Satz καὶ σ. ἀπολλυμένους ganz unbequem nachhinkt. Das Auftreten des Apollonius ist die unmittelbare Folge des Gerüchts von den Taten des Judas: ὠνομάσθη ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς, und diese Worte passen vorzüglich als Schluß der ganzen Partie. Für den Parallelismus sind die Worte καὶ σ. ἀπ. entbehrlich. Übrigens könnte man wohl v. 8—9 — nach der poetischen Partie v. 3—7 — wieder als geschichtliche Erzählung auffassen.

5, 66—67: καὶ ἀπῆρεν τοῦ πορευθῆναι εἰς γῆν ἀλλοφύλων, καὶ διεπορεύετο τὴν Σαμαρίαν. (67) ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἔπεσαν (ἔπεσον ℵV) ἱερεῖς πολέμῳ βουλομένου αὐτοῦ ἀνδραγαθῆσαι, ἐν τῷ αὐτὸν ἐξελθεῖν εἰς τὸν πόλεμον ἀβουλεύτως.

Diese Stelle ist nicht damit geheilt, daß (statt Σαμαρίαν) Μαρίσαν hergestellt wird nach Josephus Ant. XII 353[2] und 2. Makk. 12, 32 ff., wo offenbar[3] von demselben Ereignis näherer Bescheid gegeben wird. Der Epitomator erzählt dort, wie Judas mit Gorgias in Kampf verwickelt wird, wie

[1] Minder richtig gibt Swete an, daß Va Ἀπολλώνιος statt ἀπολλυμένους geschrieben und die drei letzteren Worte fortgelassen hat.

[2] ἐδῄουν τὴν ἀλλόφυλον χώραν καὶ Μαρίσαν πόλιν εἴς τε Ἄζωτον ἐλθόντες καὶ λαβόντες αὐτὴν διήρπασαν· πολλὰ δὲ σκῦλα καὶ λείαν κομίζοντες εἰς τὴν Ἰουδαίαν ὑπέστρεψαν.

[3] So werden die Kämpfe gegen Timotheus und die Ereignisse bei Karneim, Betsean-Skythopolis und Ephron in beiden Büchern gleich vorher erzählt: Timotheus: 1. Makk. 5, 29—34 (ἐν τρισὶν ἀρχαῖς) = 2. Makk. 12, 19 f. (σπειρηδόν); Karneim: 1. Makk. 5, 43 ff. = 2. Makk. 12, 21, 26; Betsean-Skythopolis: 1. Makk. 5, 52 = 2. Makk. 12, 29 f.; Ephron: 1. Makk. 5, 46—51 = 2. Makk. 12, 27 f.

einige Juden fallen (συνέβη πεσεῖν ὀλίγους τῶν Ἰουδαίων), wie Gorgias selbst nahe daran ist, von einem Reiter gefangen genommen zu werden, aber nach Marisa entkommt, und wie Judas, als Esdris und seine Leute bedrängt und ermattet sind (τῶν περὶ Ἔσδριν ἐπὶ πλεῖον μαχομένων καὶ κατακόπων ὄντων), endlich durch einen unerwarteten kühnen Angriff Gorgias Leute in die Flucht treibt.

Wenn man nun das oben abgedruckte Textstück des 1. Makkabäerbuches näher erwägt, stellen sich mehrere Zweifel ein. Einmal paßt διεπορεύετο zu Σαμαρίαν, aber kaum zu dem wiederhergestellten Μαρίσαν (da ein Kriegszug doch wohl nicht passend als Durchzug durch eine einzige Stadt beschrieben werden kann). Dann hat ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ keine rechte Beziehung; diese Worte beziehen sich ja sonst immer auf einen bestimmten, vorher näher erzählten Vorgang an einem bestimmten Tage, gewöhnlich auf eine Schlacht, und begleiten sehr oft die Angabe der an diesem Tage im Kampfe Gefallenen, so z. B. in diesem Buche 5, 34; 5, 60; 9, 49; 10, 50 (καὶ ἔπεσεν Δημήτριος ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ); 11, 47; 11, 74. Auf die nackte Angabe des Durchzuges durch Marisa können sie unmöglich zurückweisen. Übrigens handelt es sich auch hier um einige (oder vielmehr einen) in ordentlicher Schlacht auf dem Felde Gefallenen, wie aus den Worten ἔπεσ(α)ν πολέμῳ und ἐξελθεῖν εἰς τὸν πόλεμον klar genug hervorgeht. Daß sich der Gefallene sein Unheil durch allzu große Kühnheit (wovon natürlich bei einem Durchzug durch eine Stadt nicht die Rede sein konnte) zugezogen, gibt der Text durch βουλομ. αὐτοῦ ἀνδραγαθῆσαι und ἀβουλεύτως an. Ich sage der Gefallene, denn βουλομένου αὐτοῦ und nachher αὐτόν sind doch in dieser Hinsicht unzweideutig.

Dagegen streiten allerdings die Worte ἔπεσαν ἱερεῖς; allein ἱερεῖς ist allem Anschein nach korrupt. Es müßte

wenigstens ἱερεῖς τινες stehen. Aber man hört sonst nirgends von jüdischen Priestern — und es wäre auch eine sonderbare Erscheinung —, die sich zum Kriegsdienst vereinigen und in den Schlachten zusammen kämpfen. Die Lösung des Rätsels gibt ohne Zweifel das 2. Makkabäerbuch, wo, wie soeben gesagt ist, das Gefecht in der Nähe von Marisa beschrieben wird, und wie Judas dem bedrängten Esdris und seinen Leuten in der Not zu Hilfe kommt. Mir scheint es ausgemacht, daß ἱερεῖς (ιερις) aus Ἔσδρις[1] verderbt ist. Freilich enthält das 2. Buch nichts davon, daß Esdris selbst getötet wurde, aber es wird doch dort erzählt, daß einige von den Juden fielen, und es hat nichts Unwahrscheinliches an sich, daß der kühne Esdris sich unter diesen befand. Im 1. Buche wäre — wenn meine Vermutung richtig ist — nur der Tod des Führers selbst erwähnt.

Die Korruptel ἱερεῖς hat die Schreibung ἔπεσαν (ἔπεσον) nach sich gezogen. Die gleichzeitig nötige Änderung der Singulare βουλομένου αὐτοῦ und αὐτόν hat — glücklicherweise — nicht stattgefunden.[2]

Noch bleibt der Anstoß in διεπορεύετο τὴν Μαρίσαν übrig. Josephus, dessen Quelle das 1. Makkabäerbuch ist, läßt Judas das Land der Philister und die Stadt Marisa „verheeren" (siehe oben). Sollte vielleicht statt διεπορεύετο vielmehr διεπόρθει zu lesen sein? So etwas scheint wenigstens Josephus vorgelegen zu haben. Man könnte auch — und dies dürfte noch wahrscheinlicher sein — διεπορεύετο τὴν (γῆν καὶ διεπόρθει τὴν) Μαρίσαν vermuten. Bedenkt man aber, daß in v. 67 auf eine Schlacht hingedeutet wird, so könnte man wohl geneigt sein, in der Ausfüllung noch weiter zu gehen und das etwa Ausgefallene

---

[1] Dieser Name kommt (in der Form Ἐσδρεί) auch 1. Chr. 27, 26 vor.

[2] א hat wirklich die Änderung βουλόμενοι (von späterer Hand wieder berichtigt) und V τοῦ statt αὐτοῦ.

so zu supplieren: διεπορεύετο τὴν (γῆν καὶ διεπόρθει αὐτὴν· καὶ ἀπήντησεν αὐτῷ Γοργίας καὶ ἐτροπώθη καὶ ἔφυγεν εἰς τὴν) Μαρίσαν. Aber schon bin ich in meinem Mutmaßen über das hinausgeschweift, was mit wirklichen Gründen behauptet werden könnte.

8, 7f.: καὶ . . . ἔστησαν αὐτοῖς (näml. τοῖς Ῥωμαίοις) διδόναι αὐτόν (näml. Ἀντίοχον) τε καὶ τοὺς βασιλεύοντας μετ' αὐτόν . . . (8) χώραν τὴν Ἰνδικὴν καὶ Μηδίαν καὶ Λυδίαν, καὶ ἀπὸ τῶν καλλίστων χωρῶν αὐτῶν, καὶ λαβόντες αὐτὰς παρ' αὐτοῦ ἔδωκαν αὐτὰς Εὐμενεῖ τῷ βασιλεῖ.

Von den hier vorkommenden Namen ist Λυδίαν richtig, aber χώραν τὴν Ἰνδικὴν und Μηδίαν sind ohne Frage verderbt. Denn Antiochus besaß nicht Indien, und was Eumenes von ihm bekam, waren seine Besitzungen in Kleinasien westlich vom Taurus (mit Ausnahme von Lykien und dem südlichen Karien, die den Rhodiern zufielen).[1]

Ich finde nun in τὴν Ἰνδικήν die Spur von τὴν Πισιδικήν (ινδικην aus ιδικην entstanden), welche Namensform in diesem Zusammenhange (in einer Rede der Rhodier vor dem Senat, worin sie dies Land dem Eumenes zuerkannt wissen wollen) bei Polybius vorkommt (22, 5, 14). Allerdings wird dies Land bei Polybius (22, 27, 10, vgl. Liv. 38, 39) nicht als dem Eumenes abgetreten genannt; aber es wurde offenbar dem zwischen Lykien und Pisidien gelegenen Lande Milyas zugerechnet. Und eben dieser Name — Μιλυάδα — ist meines Erachtens in Μηδίαν versteckt. Denn wenn es ΜΙΛΙΑΔΑ geschrieben wurde (und Ι und Υ wechselten wegen der ähnlichen Aussprache oft, zumal in Namen), konnte es leicht als ΜΙΔΙΑΝ verlesen werden, was — wegen der itacistischen Aussprache — dasselbe wie ΜΗΔΙΑΝ war.

Beiläufig will ich darauf aufmerksam machen, daß καὶ

---

[1] Siehe Polyb. 22, 7, 7 und 22, 27, 10, wo dies alles erzählt wird.

vor ἀπὸ τῶν καλλίστων χωρῶν ohne Zweifel zu streichen ist. Wie bekannt, hat fast jede Seite in den hebraisierenden Büchern der LXX ein ungehöriges Einschiebsel (oder auch Fortlassen) von καὶ aufzuweisen.[1]

9, 1: καὶ ἤκουσεν Δημήτριος ὅτι ἐποίησεν Νικάνωρ καὶ οἱ δυνάμεις αὐτοῦ πόλεμον, καὶ προσέθετο τὸν Βακχίδην καὶ τὸν Ἄλκιμον ἐκ δευτέρου ἀποστεῖλαι εἰς γῆν Ἰούδα.

Statt der ganz sinnlosen LA. in A ἐποίησεν πόλεμον hat ℵ ἔπισεν (ἔπεισεν) πολέμῳ und V ἔπεσεν ἐν π. Die letzte LA. wird allgemein als die richtige betrachtet. Obwohl sie sachlich unantastbar ist (vgl. 7, 43 und 46), ist sie fast zu einfach und verständlich, um die Varianten zu erklären. Ich denke mir als die ursprüngliche LA. ἔπταισεν πολέμῳ „war im Kriege verunglückt“, „hatte Niederlage erlitten“, vgl. Polyb. 17, 14, 13 πταίσασι τῇ μάχῃ περὶ Χαιρώνειαν und 2. Makk. 14, 17 βραχέως ἐπταικώς. Das Wort, obwohl in dieser Bedeutung fast ein terminus technicus (z. B. bei Plutarchus), gehörte natürlich nicht zu den allergewöhnlichsten und war vermutlich den Abschreibern wenig geläufig; dazu kommt, daß πτ leicht als π gelesen werden konnte. Damit war der Weg zu den verschiedenen Lesarten gebahnt: aus επαισεν wurde επεσεν, επεισεν oder επησεν, aus letzterem επ(ο)ησεν. So haben die Handschriften Aesch. Ag. 1624 (Wecklein) πησας statt πταισας, das durch Konjektur hergestellt worden ist: πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε, μὴ πταίσας μογῇς.

12, 7: ἔτι πρότερον ἀπεστάλησαν ἐπιστολαὶ πρὸς Ὀνίαν . . . ὅτι ἐστὲ ἀδελφοὶ ἡμῶν, ὡς τὸ ἀντίγραφον ὑπόκειται.

Statt ὡς ist zu lesen ὧν[2] (ℵ* hat ω). Josephus hat an

---

[1] So wird auch 8,5 καὶ vor τοὺς ἐπηρμένους εἰς αὐτοὺς zu streichen sein, vgl. die völlig parallelen τῶν βασιλέων τῶν ἐπελθόντων ἐπ' αὐτοὺς (v. 4) und Ἀντίοχον τὸν πορευθέντα ἐπ' αὐτοὺς (v. 6).

[2] So auch 12, 47, wo V ων bewahrt hat.

der bezüglichen Stelle (XIII 167) κομισθείσης . . ἐπιστολῆς . . ., ἧς ὑποτέτακται τὸ ἀντίγραφον.

12. 28: καὶ ἤκουσαν οἱ ὑπεναντίοι ὅτι ἑτοίμασται Ἰωναθὰν καὶ οἱ παρ' αὐτοῦ εἰς πόλεμον, καὶ ἐφοβήθησαν καὶ ἔπτηξαν τὴν καρδίαν αὐτῶν, καὶ ἀνέκαυσαν πυρὰς ἐν τῇ παρεμβολῇ αὐτῶν.

Einige Minuskeln haben am Schluß noch καὶ ἀπεχώρησαν; so auch Josephus (XIII 178): πυρὰ καύσαντες πολλά . . . . ἀνεχώρησαν. Und wirklich scheinen die angeführten Worte im Kontexte unentbehrlich zu sein. Sie dürften aber vor καὶ ἀνέκαυσαν gestanden haben und eben aus diesem Grunde wegen der großen Ähnlichkeit übersprungen worden sein. Das folgende ἀνέκαυσαν ist natürlich Plusquamperfekt.

13, 17—19: καὶ ἔγνω Σίμων ὅτι δόλῳ λαλοῦσιν πρὸς αὐτόν, καὶ πέμπει (+ τοῦ λαβεῖν ℵV) τὸ ἀργύριον καὶ τὰ παιδάρια, καὶ (om. ℵV) μή ποτε ἔχθραν ἄρῃ μεγάλην πρὸς τὸν λάον, (18) λέγοντες Ὅτι οὐκ ἀπέστειλα αὐτῷ τὸ ἀργύριον καὶ τὰ παιδάρια, ἀπώλετο· (19) καὶ ἀπέστειλεν τὰ παιδάρια καὶ τὰ ἑκατὸν τάλαντα.

ℵ und V haben nach πέμπει noch τοῦ λαβεῖν, welche Worte die Editoren und Übersetzer merkwürdigerweise außer Acht lassen, die aber entschieden aufgenommen werden müssen. (In A ist offenbar το[υ λαβειν] vor το[αργυριον] irrtümlich weggefallen.) Die Forderung des Tryphon (ἀπόστειλον v. 16) kann Simon natürlich nicht gleich erfüllen: er muß eine Botschaft nach Jerusalem senden (dies liegt in πέμπει), um die Kinder und das Geld zu holen; dann erst kann er das Geforderte an Tryphon abschicken, wie es v. 19 erzählt wird (ἀπέστειλεν).[1]

Im Folgenden zeigt der Zusammenhang deutlich genug, daß es sich um die Beschuldigung handelt, die das Volk gegen Simon erheben könnte, wenn er die Forderung des Tryphon abgeschlagen hätte, und die 1. Person ἀπόστειλα

[1] Das καί (vor μή) in A muß weg. Vergl. oben zu 8, 7 (am Ende).

weist darauf hin, daß diese Beschuldigung als von Simon selbst gedacht erscheint, ungefähr so: „Sie werden sagen, daß, weil ich ihm das Geld und die Kinder nicht gesandt habe, er umgekommen ist.“

Aber sprachlich kann der Text dies nicht besagen. Auch ist im Kontexte λέγοντες gar nicht zu verteidigen, weder der Kasus, denn in den von Grimm berufenen Fällen in LXX bezieht sich der Nominativ stets auf das logische Subjekt eines passiven oder intransitiven Hauptsatzes (z. B. ἀπηγγέλη [= ἀπήγγειλαν] λέγοντες, ἐγένετο ῥῆμα Κυρίου [= ἐλάλησε K.] λέγων), noch das Tempus, denn die mutmaßliche Rede des Volks nach Jonathans Tode (ἀπώλεσε!) könnte doch nur durch ein Futurum ausgedrückt werden. Zudem erfordert ja die 1. Person des Verbs (ἀπέστειλα) unerläßlich, daß Simon selbst als denkend oder redend eingeführt wird (z. B. durch λέγων).

Wie nun eine Lösung finden? Ich glaube sie gefunden zu haben durch die Annahme, daß der Übersetzer λέγ⟨ων· ἐροῦσι γὰρ λέγ⟩οντες ὅτι κτλ. geschrieben hat, daß aber das Auge eines frühen Abschreibers, wie dergleichen immer wieder zu geschehen pflegte, von λέγων zu λέγοντες abgeirrt ist.

Somit wäre wenigstens alles in der besten Ordnung und die LA. der Handschriften auf die natürlichste Weise erklärt.

14, 28.: . . . ἐπὶ συναγωγῆς μεγάλης τῶν ἱερέων καὶ λάου καὶ ἀρχόντων ἔθνους καὶ τῶν πρεσβυτέρων τῆς χώρας ἐγνώρισεν ἡμῖν.

Das hier sinnlose ἐγνώρισεν (ἡμῖν) lassen Grimm, Fritzsche, Keil, Reuß und Kautzsch durch falsche Lesung des Übersetzers entstanden sein. Eine so große Gedankenlosigkeit kann man ihm schwerlich zutrauen. Vielmehr wird ἐγνώρισεν einfach als Korruptel von ἐγνωρίσθη zu betrachten sein. Die Silben σεν und σθη wurden nämlich täuschend ähnlich geschrieben und daher oft verwechselt.

So hat gleich oben v. 16 A das sinnlose ηκουσεν,, während ℵV das richtige ηκουσθη bieten; umgekehrt haben nachher v. 40 ℵV ηκουσεν, A aber das auch hier allein mögliche ηκουσθη.

ἐγνωρίσθη ἡμῖν würde besagen: „es wurde uns kund gemacht“ (vgl. Vulgata *nota facta sunt haec*). Möglich wäre indessen, daß die ursprüngliche LA. ἐγνώσθη war: „es wurde von uns beschlossen“. Denn in der Tat bilden die in vv. 41—46 aufgezeichneten Beschlüsse den Hauptinhalt der Urkunde. Allein diese Bedeutung des Verbs kommt in LXX sonst nicht vor.

Statt ἱερέων καὶ λαοῦ ist wohl ἱερέων λάου zu schreiben, vgl. die nebenanstehenden offiziellen Titulaturen ἀρχόντων ἔθνους und πρεσβυτέρων τῆς χώρας und oben zu 8, 7.

14, 42: καὶ τοῦ εἶναι ἐπ' αὐτῶν στρατηγόν, [καὶ ὅπως μέλῃ αὐτῷ περὶ τῶν ἁγίων] καθισθάναι δι' αὐτοῦ ἐπὶ τῶν ἔργων αὐτῶν καὶ ἐπὶ τῆς χώρας καὶ ἐπὶ τῶν ὅπλων καὶ ἐπὶ τῶν ὀχυρωμάτων.

Der eingeklammerte Satz ist aus v. 43 fälschlich heraufgenommen (so schon Grimm und Kautzsch).

Was aber das Folgende betrifft, so haben die Editoren und Kommentatoren das διαυτου der Handschriften A und V nicht verstanden. Sie schreiben δι' αὐτοῦ,, was sie wohl so erklärt wissen wollen, wie es Kautzsch übersetzt: „damit durch ihn (Leute) bestellt würden“. Schon Grimm (S. 218) wendet dagegen ein: „so daß dem Simon in dieser Beziehung nur Exekutivgewalt übertragen würde, was aber gegen die Vorstellung von einem orientalischen Herrscher verstößt“. Er billigt daher die LA. des ℵ αὐτούς, die er „die geeigneten Leute“ übersetzt.

Dieser Ausweg ist verfehlt. Vielmehr enthält διαυτου das einzig Richtige, obwohl es nicht richtig gelesen worden ist: es ist δι' αὑτοῦ (mit spiritus asper) zu lesen, und diese RA. bedeutet „selbständig“, „nach eigener Machtvollkommenheit“, also gerade das, was nach Grimm einem orien-

talischen Herrscher eignet. Ich führe hier an, was Passow in seinem Lexikon von dieser RA. δι' ἑαυτοῦ sagt (1, 628 unter διά) mit einem Belege: „am häufigsten δι' ἑαυτοῦ durch sich selbst d. i. a) in eigener Person, ohne Vermittelung Anderer . . . . b) nach eigener Machtvollkommenheit, unabhängig, eigenmächtig; z. B. πάντα δι' αὑτῶν ποιοῦνται sie handeln in allen Stücken eigenmächtig Dem. p. 1234, 14."

Ich gebe hier einige weitere von mir gesammelte Beispiele: Xen. Cyr. 1, 1, 4: διήνεγκε (näml. Κῦρος) τῶν ἄλλων βασιλέων, καὶ τῶν πατρίους ἀρχὰς παρειληφότων καὶ τῶν δι' ἑαυτῶν κτησαμένων, Polyb. 1, 9, 6 ξενολογήσας δι' αὑτοῦ (*arbitratu suo* in der Didotausgabe) πλῆθος ἱκανὸν μισθοφόρων, 7, 8, 2 καὶ μὴν οὐκ ἀποκτείνας, οὐ φυγαδεύσας, οὐ λυπήσας οὐδένα τῶν πολιτῶν, δι' αὑτοῦ („suo Marte") βασιλεὺς καθέστη τῶν Συρακουσίων (näml. Hiero), 4 Makk. 5, 33 (Eleazar spricht:) οὐχ οὕτως οἰκτειρήσω τὸ ἐμαυτοῦ γῆρας, ὥστε με δι' ἐμαυτοῦ τὸν πάτριον καταλῦσαι νόμον.

Die Übersetzung muß also so lauten: „und daß er ihr Feldherr sein solle mit Befugnis, durch eigene Machtvollkommenheit Leute über ihre Arbeiten usw. zu bestellen."

II.

Zum 2. Makkabäerbuche.

Ich kann mich hier nicht auf die schwierigen Fragen der höheren Kritik einlassen; ich gebe nur, wie betreffs des 1. Makkabäerbuchs, einige sprachliche Bemerkungen zu einzelnen Stellen.

1, 34: περιφράξας δὲ ὁ βασιλεὺς ἱερὸν ἐποίησεν, δοκιμάσας τὸ πρᾶγμα· καὶ οἷς (+ ἐχαρίσατο V) ὁ βασιλεὺς πολλὰ διάφορα ἐλάμβανεν καὶ μετεδίδου.

Das nach οἷς in A fehlende Verb hat V bewahrt, aber

sicher korrupt, denn ἐχαρίσατο gibt keinen Sinn (und kann somit in V nicht Konjektur sein). Welche konnten denn erwarten, vom König eine Belohnung zu erhalten? Natürlicherweise die, welche die sonderbare und vom König selbst als „heilig“ erklärte Flüssigkeit gefunden und hervorgeholt hatten („die, denen er Wohlwollen bewies“ wäre ein widersinniger Ausdruck).[1] Und eben von dieser Flüssigkeit ist unmittelbar nachher die Rede, wo es steht, daß τοῦτο — das muß ja die Flüssigkeit sein — νέφθαρ genannt wurde. Dies τοῦτο hat aber keine deutliche Beziehung, wenn nicht im Vorausgehenden ausdrücklich von ihr gesprochen war.

Ich glaube also, daß sich hinter ἐχαρίσατο ein Verb verbirgt (vielleicht wegen Unleserlichkeit in A übersprungen), das sich auf die Entdecker der Flüssigkeit bezog. Paläographisch liegt es sehr nahe, ἐξηρύσαντο „denen, die (die Flüssigkeit) herausgeschöpft hatten“ zu vermuten, besonders wenn es etwa unaugmentiert geschrieben war (so hat Va 2, 10 ἀνάλωσε statt ἀνήλωσε). Passow führt für dies Verb zwei Belegstellen mit ποτόν und ὕδωρ als Objekte, die letzte bei Plutarch, an. Jedenfalls war das Wort selten und somit leicht in ein bekanntes Wort zu korrumpieren.

2, 25: ἐφροντίσαμεν τοῖς μὲν βουλομένοις ἀναγιγνώσκειν ψυχαγωγίαν, τοῖς δὲ φιλοφρονοῦσιν εἰς τὸ διὰ μνήμης ἀναλαβεῖν εὐκοπίαν, πᾶσιν δὲ τοῖς ἐντυγχάνουσιν ὠφελείαν.

Die RA. φιλοφρονεῖν εἰς τὸ ἀναλαβεῖν ist ein unglaublicher Soloecismus. Ich vermute φιλοπονοῦσιν, womit ein schönes Wortspiel mit εὐκοπίαν entsteht, was in dieser gezierten Vorrede[2] vorzüglich paßt.

---

[1] Etwas ganz anderes ist es doch, was Charles zur Verteidigung heranzieht, daß die Orientalen an Freudentagen einander Gaben zu senden pflegten; den Aorist ἐχαρίσατο kann das nicht annehmbarer machen.

[2] Auch in der Vorrede zur Weisheit Jesus Sirachs kommt das Wort vor: τῶν κατὰ τὴν ἑρμενείαν πεφιλοπονημένων.

Die Fehlschreibung wurde vielleicht von ἐφροντίσαμεν gleich vorher oder vom φ im Wortanfang veranlaßt.

4, 9: — ἐὰν ἐπιχορηγηθῇ διὰ τῆς ἐξουσίας αὐτοῦ γυμνάσιον καὶ ἐφηβίαν αὐτῷ συστήσασθαι.

Statt εφηβιαν schreibt man ἐφηβεῖον. Allein der Grund der Korruptel ist nicht ersichtlich. Stand vielleicht von Haus aus εφηβια, d. i. ἐφηβεῖα? Wurde später das Wort als Femininum aufgefaßt, so schien eine Korrektion notwendig. Der Plural ist auch deswegen angemessener, weil neben dem großen Gymnasium in Jerusalem für Erwachsene Knabenübungsschulen in verschiedenen Städten nötig erscheinen mochten.

6, 28: τοσαῦτα δὲ εἰπὼν ἐπὶ τὸ τύμπανον εὐθέως ἦλθεν, τῶνδε ἀγόντων πρὸς αὐτὸν τὴν μικρῷ πρότερον εὐμένειαν δυσμένειαν διὰ τὴν τῶν προειρημένων λόγων, ὡς αὐτοὶ ὑπελάμβανον, ἀπόνοιαν.

Der von Swete abgedruckte Text des A ist natürlich korrupt. Der Text in V lautet: . . (εὐθέως) ειλκετο τωνδε απαντων την μικρω προτερον προς αυτον ευμενειαν εις δυσμενειαν απαγοντων κτλ. Auch dieser ist korrupt. Zusammen aber tragen die beiden Texte dazu bei, bei genauer Betrachtung den richtigen Text wieder hervortreten zu lassen. Zunächst muß aber das unmögliche τωνδε verbessert werden, denn τῶν δέ, mit dem folgenden μέλλων δέ koordiniert (so Fritzsche), ist durchaus monstruös. Um kurz zu reden: es ist τῶν δή zu schreiben, wodurch die inhaltlich geforderte und auch formell einzig mögliche Verbindung von v. 29 mit dem Vorhergehenden gewonnen wird. Durch δή wird die veränderte Haltung der Trabanten (darum muß es sich ja handeln) als natürlich hervorgehoben. Die Partikel δή dürfte — wegen seines selteneren Vorkommens und der Ähnlichkeit von η und ε in der späteren Aussprache — öfters zu δέ verderbt sein. In diesem Buche gibt es noch zwei —

übrigens ganz analog gestaltete — Stellen, die durch eine Änderung von δέ in δή geheilt werden können, nämlich 4, 27 f. ποιουμένου δέ (lies: δή) und 5, 23 ἀπεχθῆ δὲ (lies: δὴ) πρὸς τοὺς πολίτας Ἰουδαίους ἔχων διάθεσιν. Ich möchte noch auf ein paar Stellen in der Weisheit Salomos hinweisen, nämlich 18, 7, wo mehrere Handschriften προσεδέχθη δέ haben (in anderen ist δέ fortgelassen), wo aber δή viel besser am Platze wäre,[1] ebenso 18, 22 wo die Handschriften ἐνίκησεν δέ haben, meines Erachtens aber ἐ. δή zu lesen ist. Zum Gebrauch des δή im 2. Makkabäerbuche vgl. 9, 2; 9, 4 und 14, 8 (wo sowohl δή in V als δέ in A annehmbar sind). Zur Verwechslung von η und ε vgl. noch 8, 7 διηχειτο (A) — διεχειτο (V).

Indem wir also die Lesung τῶν δή als sicher betrachten, gehen wir nun weiter.

Daß der Partizipialsatz (τῶν δή κτλ) von denselben Leuten handelt, die vorher (v. 21 f.) οἱ πρὸς τῷ παρανόμῳ σπλαγχνισμῷ τεταγμένοι genannt und als dem Eleazar seit alters freundlich gesinnt bezeichnet wurden, ist von vornherein klar. Wenn nun in diesem Partizipialsatze ihre veränderte Stimmung als Grund angegeben wird, kann dies doch nur auf ihr eigenes Handeln, nicht auf das des Eleazar hinzielen. Also muß schon deswegen εἵλκετο in V als die richtige LA. oder wenigstens ἦλθεν in A als passivisch gebraucht („wurde gebracht") betrachtet werden.

Diese Auffassung wird noch durch das 4. Makkabäerbuch bestätigt, das vom 2. Makkabäerbuch vielfach abhängig ist. Dort steht nämlich in dem betreffenden Zusammenhange (6, 1): τοῦτον τὸν τρόπον ἀντιρητορεύσαντα ταῖς τοῦ τυράννου παρηγορίαις, παραστάντες οἱ δοροφόροι πικρῶν ἔσυραν ἐπὶ τὰ βασανιστήρια τὸν Ἐλεάζαρον; vgl. auch 4. Makk.

[1] Goodrick, The book of wisdom (1913, S. 353) rügt betreffs dieses δέ „Pseudo Salomons clumsy use of the connectic particles here as elsewhere".

10, 13 τὸν τέταρτον ἐπισπῶντο, 11, 9, ἀυτὸν εἷλκον ἐπὶ τὸν καταπέλτην.

Nach τῶν δή hat A αγοντων, V aber dafür απαντων, zweifelsohne eine Verschreibung statt απα⟨γο⟩ντων. Das gleich hinterher folgende απαγοντων wird somit eine am Rande stehende Korrektur von απαντων sein, die in V verkehrt angebracht wurde. Bei der Wahl zwischen ἀγόντων und ἀπαγόντων kann man einen Augenblick zögern: ἄγειν scheint nämlich beim Foltern terminus technicus gewesen zu sein (vgl. 4. Makk. 6, 24; 9, 26; 10, 1, 7; 11, 13); ἀπάγειν ist aber gewählter und anschaulicher (vgl. auch 4. Makk. 13, 18 τῶν ἀποσπωμένων), und — was entscheidend ist — ἀπαγόντων konnte leicht zu ἀγόντων werden, ἀπαγόντων kann dagegen nicht gut aus ἀγόντων entstanden sein.

Natürlich ist τῶν ἀπαγόντων, „die ihn Fortführenden", Subjekt; das Prädikat muß aber ausgefallen sein, und wenn es ein aktives Partizip (auf όντων) war, das unmittelbar nach ἀπαγόντων folgte, ist der Ausfall leicht erklärlich. Da εἰς in V vor εὐμένειαν (A hat korrupt η ευμενειαν) allem Anschein nach echt ist, ist man wohl auf μεταβαλόντων hingewiesen, was auch (nach δυσμένειαν gestellt) die alte rezipierte LA. ist. Der Verfasser des 4. Makkabäerbuches braucht zweimal (6, 18; 6, 24) μεταβάλλειν (im Medium) von Eleazar selbst, der „andern Sinnes zu werden" ablehnt, und μεταβάλλειν εἴς τι ist überhaupt eine sehr gebräuchliche RA.

Was schließlich die Worte πρὸς αὐτόν betrifft, haben sie in V einen sehr passenden Anschluß (zu εὐμένειαν), während sie in A als Adverbial zu dem ausgefallenen Partizip genommen werden müssen, was aber auch passend wäre und mir ursprünglicher vorkommt; denn nach Ausfall des Prädikats lag es nahe, diese Worte von εὐμένειαν abhängig zu machen und dahin zu versetzen.

Den ganzen Passus möchte ich also etwa so gestaltet

wissen: — εὐθέως εἵλκετο, τῶν δὴ ἀπαγόντων μεταβαλόντων πρὸς αὐτὸν τὴν μικρῷ πρότερον εὐμένειαν εἰς δυσμένειαν κτλ.

8, 30: —λάφυρα πλείονος (πλείονα V) ἐμερίσαντο, ἰσομοίρους αὐτοὺς καὶ τοῖς ᾐκισμένοις καὶ ὀρφανοῖς καὶ χήραις ἔτι δὲ καὶ πρεσβυτέροις ποιήσαντες.

Dieser Text gibt nicht den geforderten Sinn, nämlich, daß die Sieger auch die Beschädigten usw. in gleichem Maße wie sich selbst der Beute teilhaft machten, oder was in ähnlichen Worten v. 28 gesagt war: τοῖς ᾐκισμένοις καὶ ταῖς χήραις καὶ τοῖς ὀρφανοῖς μερίσαντες ἀπὸ σκύλων. Der Text bedeutet ja: „sie machten sich selbst in gleichem Maße wie die Beschädigten der Beute teilhaft", als ob es bemerkenswert wäre, daß die Beschädigten usw. nicht mehr (oder gar Alles) erhielten. Außerdem müßte καὶ logisch seinen Platz vor dem Akkusativ haben.

Vertauscht man aber die Kasus und liest αὐτοῖς und καὶ τοὺς ᾐκισμένους usw., so hat man einen inhaltlich und logisch richtigen Text. Und wirklich haben wenigstens die bei Fritzsche und Swete angeführten Handschriften alle αὐτοῖς (das rezipierte αὐτούς ist also wohl willkürliche Änderung). Es ist somit anzunehmen, daß die folgenden Dative aus ursprünglichen Akkusativen „verbessert" sind, weil man das καὶ nach αὐτοῖς gedankenlos als kopulative Konjunktion auffaßte. Vielleicht haben auch die Dative in v. 28 mit eingewirkt. Übrigens wird allgemein übersetzt, als ob der Text αὐτοῖς καὶ τοὺς ᾐκισμένους usw. hätte.[1]

9, 26 f.: παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς καὶ ἀξιῶ ... ἕκαστον συντηρεῖν τὴν οὖσαν εὔνοιαν εἰς ἐμὲ καὶ τὸν υἱόν· πέπεισμαι γὰρ αὐτὸν ἐπιεικῶς καὶ φιλανθρώπως συνσταθέντα (παρακολουθοῦντα V) τῇ ἐμῇ προαιρέσει συνπεριενεχθήσεσθαι ὑμῖν.

---

[1] Beiläufig sei bemerkt, daß v. 30—33 den Bericht über Nikanors Besiegung ungehörig unterbrechen, was Laqueur (Krit. Unters. zum 2. Makkabäerbuche, 1904) entgangen zu sein scheint.

Hier scheint wieder ein mißverstandenes καὶ (als „und“ statt „auch“ aufgefaßt) einen Textfehler veranlaßt zu haben.

Antiochus will vor seinem Tode den Untertanen seinen kleinen Sohn empfehlen. Da wäre es sehr wenig logisch zu sagen: „bewahret euer Wohlwollen für mich und meinen Sohn, denn ich bin überzeugt, daß er, in meine Fußtapfen tretend, gut mit euch stehen wird“. Denn für ihn selbst brauchten sie ja ihr Wohlwollen nicht mehr zu bewahren, wenn er tot sein würde, und für seinen kleinen Sohn hatten sie noch kein Wohlwollen fassen können (man beachte τὴν οὖσαν!) und konnten es also auch nicht bewahren. Der Sinn muß sein: „Laßt euer Wohlwollen für mich auch meinem Sohne zu teil werden, denn“ usw.

Ich vermute also, daß der ursprüngliche Text καὶ εἰς τὸν υἱόν hatte. Durch Mißverständnis von καὶ oder vielleicht nur durch Nachlässigkeit ist später εἰς ausgefallen.

10, 10: νυνὶ δὲ τὰ κατὰ τὸν ὕπατον (Εὐπάτορα V) Ἀντίοχον, υἱὸν δὲ τοῦ ἀσεβοῦς γενόμενον, δηλώσομεν αὐτά, συντέμνοντες τὰ συνέχοντα τῶν πόλεων (πολέμων V) κακά.

Gegen die Übersetzung der letzten Worte „die anhaltenden Kriegsunfälle“ ist an sich nichts einzuwenden. Allein es ist ein wenig übertrieben zu sagen, daß die Ereignisse während der Regierung des Antiochus nur in Kriegs**unfällen** bestanden; auch scheint die RA. συντέμνειν τὰ κακά ein wenig bedenklich.

Dürfte nicht κακά interpoliert worden sein von Jemand, der τὰ συνέχοντα = „die anhaltenden“ auffaßte? Nun aber heißt τὰ σὐνέχοντα, besonders bei den Schriftstellern der Koine, „die Hauptpunkte“. Man sieht leicht, wie trefflich συντέμνειν zu **dieser** Bedeutung von τὰ συνέχ. paßt. „Die Hauptpunkte der Kriegsereignisse kurz zusammenfassen,“ das ist es ja eben, was hier geschieht. Polybius hat 6, 46, 6 φάσκοντες τὸν Λυκοῦργον μόνον τῶν **γεγονότων** τὰ συνέ-

χοντα („den Kern der Ereignisse") τεθεωρηκέναι und an einer anderen (von Passow angeführten) Stelle τὰ συνέχοντα τῶν πραγμάτων.

10, 13: ὅθεν κατηγορούμενος ὑπὸ τῶν φίλων πρὸς τὸν Εὐπάτορα, καὶ προδότης παρ' ἕκαστα ἀκούων, διὰ τὸ τὴν Κύπρον ἐμπιστευθέντα ὑπὸ τοῦ Φιλομήτορος ἐκλιπεῖν καὶ πρὸς 'Αντίοχον τὸν 'Επιφανῆ ἀναχωρῆσαι, μήτε εὐγενῆ τὴν ἐξουσίαν εὐγενναίσας (V, ευγεννασιας A), φαρμακεύσας ἑαυτὸν ἐξέλειπεν τὸν βίον.

Die Emendation εὐγενίσας (Grimm) reicht nicht hin, denn ein Partizip ist unannehmbar, einerseits weil dann οὔτε statt μήτε notwendig wäre, anderseits weil natürlich nur nach der Ansicht seiner Feinde (προδότης ἀκούων), aber nicht nach der der Juden oder seiner eigenen, seine Amtsführung unrühmlich war.

Es ist offenbar εὐγενίσαι, mit den vorhergehenden Infinitiven διὰ τὸ . . . ἐκλιπεῖν . . καὶ ἀναχωρῆσαι koordiniert, zu schreiben.

10, 35 f.: νεανίαι . . . προσβαλόντες τῷ τείχει . . . τὸν ἐμπίπτοντα ἔκοπτον. (36) ἕτεροι δὲ ὁμοίως προσαναβάντες ἐν τῷ περισπασμῷ πρὸς τοὺς ἔνδον, ἐνεπίμπρων τοὺς πύργους.

Grimm (S. 164) erklärt ἐν τῷ περισπασμῷ folgenderweise: „Der Artikel markiert den περισπ. als bekannten Begriff: durch die Bewegung, die man περισπ., Schwenkung, nennt, indem sie diejenige Seite der Festung, wo die 20 Jünglinge anstürmten, umgingen und an einer anderen Seite angriffen, die von Verteidigern entblößt war" (was auch Keil billigt), und ihm folgend übersetzten Zöckler und Kamphausen „mit einer Schwenkung", Charles „by a wheel movement", wobei freilich von dem — immerhin lästigen — Artikel abgesehen wird, Reuß mit Artikel: „en faisant le tour de la place".

Nun bedeutet aber περισπασμός nicht nur „Schwenkung" sondern auch „der Umstand, daß man schon anderswo

beschäftigt ist“, für welchen Gebrauch Polybius mehrere Beispiele bietet, u. a. 3, 87, 9 γίγνεται (ὁ ἱππάρχης, *magister equitum*) οἱονεὶ διάδοχος τῆς ἀρχῆς ἐν τοῖς ἐκείνου (τοῦ δικτάτορος) περισπασμοῖς; 18, 34, 5, wo es in einer Rede von Antiochus heißt: κατὰ δὲ τοὺς τῶν αὐτοῦ προγόνων περισμοὺς (Didotsche Übersetzung: *dum maiores sui aliis curis distinerentur*) ἐν τοῖς ἑξῆς χρόνοις, πρῶτον μὲν Πτολεμαῖον παρασπασάμενον σφετερίσασθαι τοὺς τόπους τούτους, δεύτερον δὲ Φίλιππον; 31, 8, 4 εἰ δὲ διὰ τοὺς περισπασμοὺς αὐτὴ ((näml. ἡ σύγκλητος) μὴ δύνηται τοῦτο ποιῆσαι (Didot: *sin hoc per alias occupationes non licet*). In ähnlicher Weise wurde περισπᾶν gebraucht, z. B. Pol. 4, 10, 3 διαγωνίσαντες, μὴ κατὰ τὴν εἰς τὰς ναῦς ἔμβασιν ἐπιθῶνταί σφισι περισπωμένοις (Didot: *dum ipsi in navium ingressu forent occupati*).

Diese Bedeutung ist auch hier anzunehmen; und ἐν τ. περισπ. heißt also: „während die Stadteinwohner (wegen des Angriffs der Jünglinge) anderswo beschäftigt waren“.

13, 7: τοιούτῳ μόρῳ τὸν παράνομον συνέβη θανεῖν.

Statt τ. μόρῳ vermute ich τ. νόμῳ, auf ὡς ἔθος ἐστὶν ἐν τῷ τόπῳ προαπολέσαι (v. 4) zurückweisend und mit παράνομον eine Art Wortspiel bildend. Diese Lesung scheint durch die Vulgataübersetzung bestätigt zu werden, die so lautet: *tali lege praevaricatorem legis contigit mori.*[1]

14, 17: Σίμων δὲ ὁ ἀδελφὸς Ἰούδα συμβεβληκὼς ἦν τῷ Νικάνορι, βραδέως (βραχέως V) δέ, διὰ τὴν ἐφνίδιον τῶν ἀντιπάλων ἀφασίαν ἐπταικώς.

Undenkbar ist, mit Swete βραδέως zu lesen und dies mit

---

[1] In v. 6 ist die Konjektur Nieses ἄραντες (statt ἅπαντες) zu billigen. In der von Grimm angeführten Beschreibung dieser Vorrichtung bei Valerius Maximus (IX, 12 extern. 6) sind die Worte *in eo collocabat*, die dasselbe wie ἄραντες besagen, bemerkenswert. Übrigens scheint ἄραντες in einer talionischen Beziehung zu ὑπεροχήν zu stehen (vgl. v. 8 σποδός — ἐν σποδῷ).

συμβεβληκὼς ἦν zu verbinden. Dies würde einerseits allzu scharf wider das folgende αἰφνίδιον streiten, anderseits sieht man, daß ἐπταικώς mit συμβεβληκώς koordiniert ist; sonst wäre ja die Niederlage dem Zusammenstoß vorausgegangen.

Man muß mit V βραχέως δέ lesen und dies mit ἐπταικώς verbinden: „hatte aber eine kleine[1] Schlappe erlitten."

Allein auch so ist nicht Alles in Ordnung. Die dazwischenstehenden Worte διὰ τ. αἰφνίδιον τῶν ἀντιπάλων ἀφασίαν bieten noch einige Anstöße: der Genitiv ist schwer verständlich (Grimm faßt ihn als Genitivus auctoris: „von den Gegnern ausgehend"), αἰφνίδιον scheint unnötig neben ἀφασίαν („wortlose Bestürzung"[2]), die ja nur plötzlich sein kann, der starke Begriff ἀφασία, auf die Juden selbst bezogen, ist befremdend, und als Folge davon ist „eine kleine Schlappe" zu gering.

Alle Schwierigkeit wäre aber entfernt, wenn der Text statt ἀφασίαν ein Wort enthielte, das „Angriff" oder „Erscheinen" bedeutete. Und wirklich hat Vulgata „repentino adventu hostium", was eine derartige LA. voraussetzt.

Ich glaube nun, daß der Epitomator φαντασίαν geschrieben hat, welches Wort eben „Erscheinung" (mit Einschluß vom Gewaltigen des Anblicks) bedeutet und daher oft, besonders von den Schriftstellern der Koine, von überraschenden oder erschreckenden Vorfällen verwendet wurde. Ich führe einige Belege an: Polyb. 1, 37, 5 ἤλασαν ἔξω πελάγιοι (auf der äußeren, gefährlichen Seite Siziliens), σπουδάζοντές τινας τῶν ἐν τῷ παράπλῳ πόλεις, τῇ τοῦ γεγονότος εὐτυχήματος φαντασίᾳ καταπληξάμενοι, προσλαβέσθαι, 3, 53, 8 πρὸς τοῦτο τὸ μέρος οὐκ ἐτόλμων οἱ πολέμιοι προσιέναι,

---

[1] Vergl. Polyb. 1, 10, 1 ἐπταικότες ὁλοσχερῶς und 2, 51, 3 ὁλοσχερῶς ἔπταισαν von einer vollständigen Niederlage.

[2] Vergl. Polyb. 8, 22, 9 εἰς τοιαύτην ἀφασίαν ἦλθε διὰ τὸ παράδοξον, ὥστε πολὺν χρόνον ἀποσιωπῆσαι.

τὸ παράδοξον ἐκπληττόμενοι τῆς τῶν ζῴων (*elephantorum*) φαντασίας, Appian. b. c. 4, 102 (bei Passow) ὑπὸ τῆς φαντασίας τῶν νεῶν θορυβηθῆναι. Vgl. auch Hebr. 12, 21 οὕτω φοβερὸν ἦν τὸ φανταζόμενον.

Die Entstehung der Korruptel ist klar. Infolge des Abirrens des Blickes vom ersten zum zweiten α wurde zuerst φασιαν geschrieben; dies wurde nachträglich in αφασιαν verschlimmbessert.

14, 22: τὴν ἁρμόζουσαν ἐποιήσαντο κοινολογίαν (näml. Judas und Nikanor).

Fast alle haben diese Worte verschieden erklärt, aber wohl niemand richtig. Wahl: *colloquium utriusque persona dignum* (von Grimm aufgenommen), Reuß: „et c'est ainsi que l'entretien eut lieu d'une manière convenable", Zöckler: „und sie hielten eine friedliche Unterredung", Kamphausen: „in aller Ordnung brachten sie ihre Unterredung zur Ausführung".

Allein ὁ ἁρμόζων, absolut gebraucht oder mit Dativ oder Genitiv oder πρός konstruiert, bedeutet „der (unter den vorliegenden Umständen) geziemende", „der (der Sachlage) angepaßte" und ist eine, besonders bei Polybius, häufig vorkommende RA. Ich gebe hier einige Belege, fast alle aus Polybius: 1, 15, 13, ἐπειδὴ τοὺς ἁρμόζοντας πεποιήμεθα λόγους ὑπὲρ τῆς παρεκβάσεως, 1, 29, 1, τὴν ἁρμόζουσαν τοῖς προτερήμασιν ἐπιμέλειαν ποιησάμενοι τῶν πληρωμάτων, 1, 44, 1 παρακαλέσαντες τοῖς ἁρμόζουσι λόγοις τῆς πράξεως τὸν Ἀννίβαν, 1, 45, 5 διένειμε τοὺς ἁρμόζοντας πρὸς τὴν ἐπίθεσιν ἑκάστοις τόπους, 5, 28, 8 οὗτοι μὲν οὖν τῆς ἁρμοζούσης τυχόντες καταστροφῆς ἐξέλιπον τὸν βίον, 3. Makk. 1, 19 τὴν ἁρμόζουσαν αἰδῶ παραλείπουσαι.

Man kann also getrost übersetzen: „sie hielten die (unter den Umständen) geziemende Unterredung".

14, 23: διέτριβεν ὁ Νικάνωρ ἐν Ἱεροσολύμοις, καὶ ἔπραττεν

οὐδὲν ἄτοπον· τοὺς δὲ συναχθέντας ἀγελαίους ὄχλους ἀπέλυσεν.

Die LA. ἀγελαίους, die „scharenweise“ übersetzt wird, ist eigentlich nichtssagend. Wie anders konnten denn „zusammengebrachte Haufen“ aufgelöst werden? Etwa durch fortgesetzte Beurlaubung Einzelner?

Mir scheint das in V* nach ἀγελαίους geschriebene und wohl als Variante zu fassende ακερεως = ἀκεραίους die echte LA. zu vertreten. Wenn der Text diktiert wurde (und Spuren davon findet man in diesem Buche z. B. 3, 28 und 8, 25), lag die Verhörung ἀγελαίους statt ἀκεραίους sehr nahe. Jedenfalls ist das in Kriegsschilderungen so oft vorkommende ἀκέραιος hier durchaus passend. Es heißt „frisch“, *recens*, „unversehrt“, „unversucht“, „der noch nicht gefochten hat“, also hier (prädikativ) „ohne noch gefochten zu haben“. Es war ja seltsam und ein starker Beweis friedlicher und freundlicher Gesinnung, wenn Nikanor seine mühsam zusammengebrachten Truppen entließ, ehe sie noch im Kriege Verwendung gefunden hatten.

Für den Gebrauch des Wortes gebe ich hier einige Belege: Thuc. 3, 3, 1 μέγα μὲν ἔργον ἡγοῦντο εἶναι Λέσβον προσπολεμώσασθαι ναυτικὸν ἔχουσαν καὶ δύναμιν ἀκέραιον, Xen. An. 6, 5, 9 δοκεῖ μοι ἐπιτάξασθαι τῇ φάλαγγι λόχους φύλακας, ἵν', ἄν που δέῃ, ὦσιν οἱ ἐπιβοηθήσοντες τῇ φάλαγγι καὶ οἱ πολέμιοι τεταραγμένοι ἐμπίμπτωσιν εἰς τεταγμένους καὶ ἀκεραίους, Polyb. 1, 28, 7 ὁ δὲ Μάρκος, συνορῶν τὸν περὶ τοὺς τριαρίους καὶ τὰς ἱππηγούς ἀγῶνα, κατὰ σπουδὴν ἐβοήθει τούτοις, ἔχων τοῦ δευτέρου στόλου τὰς ἀκεραίους ναῦς, 1, 34, 6 οἱ δὲ διὰ μέσων τῶν ἐλεφάντων εἰς τὸ πρόσθεν ἐκβιαζόμενοι . . . εἰς ἀκέραιον καὶ συντεταγμένην ἐμπίπτοντες τὴν τῶν Καρχηδονίων φάλαγγα διεφθείροντο.

14, 37 f.: Ῥαζεὶς δέ τις τῶν ἀπὸ Ἱεροσολύμων πρεσβυτέρων ἐμηνύθη τῷ Νικάνορι, ἀνὴρ φιλοπολίτης καὶ σφόδρα καλῶς

ἀκούων καὶ κατὰ τὴν εὔνοιαν πατὴρ τῶν Ἰουδαίων προσαγορευόμενος. (38) ἦν γὰρ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν χρόνοις τῆς ἀμιξίας κρίσεις εἰσενηνεγμένος Ἰουδαισμοῦ καὶ σῶμα καὶ ψυχὴν ὑπὲρ τοῦ Ἰουδαισμοῦ παραβεβλημένος μετὰ πάσης ἐκτενίας.

Das Wort ἀμιξία kommt schon in v. 3 dieses Kapitels vor, wo wir lesen: Ἄλκιμος δέ τις προγεγονὼς ἀρχιερεύς, ἑκουσίως δὲ μεμολυσμένος ἐν τοῖς τῆς ἀμιξίας χρόνοις. Dies Wort hat den Erklärern Kummer gemacht, und einige möchten v. 3 (mit einigen Minuskeln) ἐπιμιξίας lesen, Grotius u. a. auch v. 38, wo ἀμιξίας allein verbürgt ist.

Sehr mit Unrecht. Denn ἀμιξία „Unvermischtheit" ist nicht „Absonderung" (von den Heiden oder dem heidnischen Wesen), wie die meisten glauben.[1] Diese Bedeutung läßt sich freilich nur mit großer Schwierigkeit auf die Zeiten anwenden, wo viele Juden „sich freiwillig mit heidnischem Wesen befleckten" (v. 3), oder wo ein Mann wie Rhazis „mit aller Beharrlichkeit Leib und Seele für das Judentum einsetzte" (v. 38). Eine solche Zeit, wo unter den Juden selbst Judentum und Heidentum mit einander stritten, möchte man ja eher eine Zeit „der Vermengung" (ἐπιμιξία) nennen.

Allein in Wirklichkeit ist eben ἀμιξία ein für solche Zeiten sehr angemessenes Wort. Mit diesem Worte bezeichnete man nämlich oft den „Zustand, wenn eine Menge unter sich keine Verschmelzung finden kann", „Unvereinbarkeit", „Unverträglichkeit". Eine gute Belegstelle ist Polyb. 1, 67, 3 und 11. Es handelt sich dort um die aufrührerischen punischen Söldner, die, als man ihre Soldforderung zur Hälfte herabsetzen wollte, sich wegen ihrer verschiedenen Sprache und Nationalität nicht einig werden konnten: ὡς δ' ἂν μήθ' ὁμοέθνων μήθ' ὁμογλώττων ὑπαρχόντων, ἦν ἀμιξίας καὶ θο-

[1] Reuss übersetzt (V. 38): „lorsqu' il fallut (!) se séparer des païens", Kamphausen: „als man sich von Vermengung zurückhielt", Charles: „when there was no trafficking (with the Gentiles)".

ῥύβου καὶ τῆς λεγομένης τύρβης (turbae) πλῆρες τὸ στρατόπεδον. Unmittelbar nachher sagt Polybius, daß die Punier eben darum solche „bunte“ Heermassen verwendeten, weil diese nicht schnell eine Meuterei vereinbaren konnten (πρὸς τὸ μὴ ταχέως συμφρονήσαντας ἀπειθεῖν). Kurz nachher, 11, kommt das Wort wieder: weil sie, heißt es dort, die sie besänftigenden Führer nicht verstanden, war Alles voll ἀσαφίας, ἀπιστίας, ἀμιξίας.

Zu vergleichen ist auch Aesch. Ag. 333 (Wecklein) οἶμαι βοὴν ἄμικτον ἐν πόλει πρέπειν vom zwiefachen Geschrei, das die Sieger und die Besiegten in Troja erhoben, und das (heißt es) mit zusammengegossenem Öl und Essig vergleichbar war (διχοστατοῦντ' ἄν, οὐ φίλω προσεννέποις v. 335).

Es muß also festgehalten werden, daß die Phrase ἐν τοῖς τῆς ἀμιξίας χρόνοις an beiden Stellen echt und „in den Zeiten des Zwiespalts“ (näml. unter den Juden) zu übersetzen ist. Der Epitomator spricht von einer Zeit, die schon vor dem Edikt des Antiochus liegt, als die griechischen Sitten und Anschauungen unter den Juden mehr und mehr um sich gegriffen und eine „Entzweiung“ hervorgerufen hatten.

Solches Heidentum im Judentume hatte nun Rhazis eifrig und beharrlich bekämpft, nicht nur praktisch, sondern auch theoretisch, wie meiner Ansicht nach „die dunkle Redensart“ (Grimm) ἦν κρίσεις εἰσενηνεγμένος Ἰουδαϊσμοῦ aufzufassen ist.

Grimm übersetzt mit einigem Zaudern: „er hatte Verteidigung des Judaismus vorgebracht“. Allein κρίσις heißt nie „Verteidigung“ (wohl aber „Anklage“). Sprachlich nicht möglicher sind die Versuche anderer Erklärer.[1] Ich fasse

---

[1] Reuss: „il avait fait ouvertement profession de judaisme“, Zöckler: „er war für die Unterscheidung des Judentums eingetreten“, Kamphausen: „er war entschieden für das Judentum eingetreten“, Charles: „he had been accused of Judaism“ (!).

εἰσφέρεσθαι in der (meist im Aktivum[1]) üblichen Bedeutung von „öffentlich vorbringen, vortragen“ und κρίσεις Ἰουδαισμοῦ als „Entscheidungen über den Judaismus“.

Wie und wo konnte denn Rhazis „Entscheidungen über den Judaismus öffentlich vortragen“? Es scheint mir einleuchtend, daß er einer von den früheren Schriftgelehrten war; im 1. Makkabäerbuche werden (7, 12) γραμματεῖς schon als eine Zunft genannt.[2] Diese erteilten ja ihren Unterricht in der Form von Urteilen oder Entscheidungen über aufgeworfene Fragen,[3] und ein solcher Unterricht wurde, wenigstens später, öffentlich in „Lehrhäusern“ abgehalten.[4] Wenn Rhazis also ein Schriftgelehrter war, stimmt damit sowohl, daß er Ältester war (denn im großen Synedrium zu Jerusalem saßen viele Schriftgelehrte[5]), als daß er sehr geehrt war (σφόδρα καλῶς ἀκούων) und wegen seines Wohlwollens „Vater“ genannt wurde. War doch dieser Name eben ein Vorzug der Schriftgelehrten, wie aus Mt. 29, 3 hervorgeht. Wie notwendig es in diesen „Zeiten des Zwiespalts“ wurde, den wahren Judaismus gegen die eindringenden heidnischen Gebräuche festzustellen, sieht jeder leicht ein, und eben diese Verhältnisse mochten dem Aufblühen des Schriftgelehrtentums ungemein günstig gewesen sein.

---

[1] Das Medium (Pol. 5, 74, 9 εἰσφέρεσθαι σκήψεις) ist wohl dynamisch und durch das parallele παραβάλλεσθαι veranlaßt. Übrigens scheint das Plusquamperf. act. von φέρω sehr wenig gebräuchlich gewesen zu sein.

[2] Vergl. auch 2. Makk. 6, 18: Ἐλεάζαρός τις τῶν πρωτευόντων γραμματέων.

[3] Schürer[4], Gesch. des jüd. Volkes II, 385: „Der Lehrer legte den Schülern die einzelnen gesetzlichen Fragen zur Entscheidung vor und hieß sie antworten oder antwortete selbst“.

[4] Schürer, a. a. O., S. 386. Vergl. Sir. 51, 23: ἐγγίσατε πρός με, ἀπαίδευτοι, καὶ αὐλίσθητε ἐν οἴκῳ παιδείας.

[5] Schürer, a. a. O., S. 387.

Die „Verherrlichung“ im Johannesevangelium.

Religionsgeschichtliche Studien zu dem vierten Evangelium mit Ausgangspunkt von Jh. 12, 27 ff., 13, 31 ff. und 17, 1 ff.

von

Gillis P:son Wetter

Upsala.

Vorliegende Studie will nicht den Anspruch darauf erheben, eine abschließende Erklärung der vielen Probleme zu geben, die dem Forscher begegnen, wenn er sich mit dem Johannesevangelium beschäftigt, nicht einmal der Probleme, die die hier behandelten Texte bieten. Aber ich hielt es für eine nicht unberechtigte Aufgabe, einige neue Gesichtspunkte zur Lösung der Frage vorzulegen, in der Hoffnung, daß sie doch vielleicht einige noch nicht oder zu wenig beachtete Tatsachen ins Licht stellen und vielleicht zu neuer Diskussion der Probleme anregen würden.

Ich bin mit einer umfassenden Untersuchung des Johannesevangeliums beschäftigt, wobei ich vor allem darauf Gewicht legen wollte, den Hintergrund zu seiner Frömmigkeit zeichnen zu können, um sie dadurch besser würdigen zu lernen. An einem kleinen Punkte lege ich hier die Resultate vor, in der Hoffnung, von der Kritik, die meine Thesen vielleicht hervorrufen werden, zu lernen. Daher sind vielmals Gedanken und Möglichkeiten nur angedeutet, für die ich hier

noch nicht das genügende Beweismaterial geliefert habe, ich hoffe aber, daß dies nicht hindern werde, die Resultate zu besprechen. Meine Absicht für die Zukunft ist es, eine größere Untersuchung über das ganze Evangelium vorzulegen, wozu ich das Material noch immer sammle, wo ich also Beweise für manches zu liefern gedenke, was hier nur thesenhaft ausgesprochen werden konnte.

Auf das, was ich über den Entstehungsort des Evangeliums — vage und unbestimmt — vermutet habe, lege ich wenig Gewicht. Ich bin mir dessen wohl bewußt, daß wir eigentlich nur in Ägypten die mehr populäre Religiosität eingehender kennen, und daß die Gedanken, die dort gehegt wurden, auch anderswo haben vorkommen können, obgleich man dann aufhören muß, von „ägyptischer Theologie“ überhaupt zu reden. Viel mehr liegt mir daran, einige Charakteristika der johanneischen Frömmigkeit zu zeichnen, ein wenig in ihre Vorstellungswelt einzudringen. Das scheinen mir wichtigere Fragen zu sein als die nach Verfasser oder Entstehungsort.

So will ich denn nicht zaudern, mit aller Reservation diese Gedanken der Öffentlichkeit zu übergeben, in der Hoffnung, daß sie doch der Wahrheit nützen werden, der wir ja mit aller unserer Arbeit dienen wollen!

1.

Es ist eine Beobachtung, die sich immer mehr bestätigt, je tiefer man in das Wesen des vierten Evangeliums einzudringen versucht, daß wir im Johannesevangelium oft liturgisch geprägte Worte antreffen, Formeln, die einer in den „johanneischen“ Gemeinden vielleicht noch in Gebrauch befindlichen Liturgie entnommen sind. Daran erinnern z. B. die im 6. Kap. gegebenen Abendmahlsformeln, daran auch viele der Taufworte im Nikodemusgespräche.

Die plötzliche, oft nicht ganz gut in den Zusammenhang passende Einführung dieser Worte, die oft so kurze, konzise, fast rhythmische Formulierung, alles dies würde sich sehr gut erklären, wenn sie nicht zuerst vom Verfasser geprägt, sondern von ihm aus der Gemeindesprache übernommen wären.

Besonders ist die Versuchung zu einer derartigen Erklärung der Worte dort groß, wo sie mehrmals in derselben oder ähnlicher Form reproduziert sind, und zwar vor allem, wenn sie dabei nicht ganz gut in den Zusammenhang hineinpassen, sondern sozusagen nachklappern. Es ist zwar nicht immer notwendig, daß wir es dann mit liturgischen Worten zu tun haben, die Möglichkeit muß immer offen gehalten werden, daß es Schlagwörter anderer Natur sein können, die in dieser Weise vom Verfasser benutzt sind. Aber für uns ist dies, wenigstens von einem Gesichtspunkt aus, einerlei: sie müssen für uns dieselben Charakteristika abgeben, sie ermöglichen uns dieselben Schlüsse.

Ist nämlich die Wahrscheinlichkeit dafür erbracht, daß ein Verfasser derartige Schlagworte oder Sätze, sei es liturgischer, sei es polemischer oder anderer Art, in sein Werk aufgenommen hat, dann läßt sich aus ihnen ein Einblick in die Umgebung, das Milieu des Schriftstellers gewinnen. Wir können dadurch oft den Hintergrund zum Werke selbst erschließen, wodurch sein Verständnis erleichtert wird. Und je mehr sich der Verfasser derartiger formelhafter Worte bedient, um so mehr erschließt er uns seine Umwelt.

Eine neue Untersuchung muß dann stattfinden, deren Aufgabe es ist, festzustellen, wie sich der Verfasser zu diesen nicht von ihm selbst formulierten, sondern vor ihm geprägten Gedanken stellt: ob er sie ablehnt, ob er gegen sie polemisiert, ob er sie aufnimmt, aber sie zugleich umbiegt, oder ob er sie ohne weiteres in seine Arbeit so gut wie möglich einfügt.

Im letzteren Falle ist es wahrscheinlich, daß er die Gedanken, die dort zum Ausdruck kommen, selber teilt, daß er also nur die Sprache oder liturgischen Formeln seiner Gemeinde, seiner Kirche, seiner Zeit reproduziert.

Ein gutes Hilfsmittel, um den liturgischen oder überhaupt formelhaften Charakter einer Phrase festzustellen, bietet uns die vergleichende Religionsforschung. Es gibt kaum etwas so Konservatives, so Unbewegliches, wie den Kultus und die Liturgie. Sie erhalten sich nicht nur lange nach der Zeit, in der sie formuliert sind und einer lebendigen Frömmigkeit Ausdruck verliehen, sondern sie werden von einer neuen Zeit mit neuen Gedanken und neuen Problemen umgedeutet, in die alten Formen wird ein neuer Inhalt gegossen. Aber nicht nur innerhalb derselben Religionsströmung findet dies statt. Die einmal geprägten Formeln wandern auch von dem einen Glauben in den anderen über, sie vererben sich auch in die neue Religion, wenn auch hier derselbe Umwandlungsprozeß des Inhaltes, dessen was in sie hineingelegt wird, weiter wirksam ist oder wenigstens wirksam sein kann.

Die vorliegende Untersuchung will sich mit einigen solchen Formeln unseres vierten Evangeliums beschäftigen und zwar Jh. 12, 27 ff., 13, 31 ff. und 17, 1 ff. Ich gebe hier die Texte nebeneinander wieder:

Jh. 12, 27 ff.

διὰ τοῦτο ἦλθον εἰς τὴν ὥραν ταύτην. πάτερ, δόξασόν σου τὸ ὄνομα· ἦλθεν οὖν φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ· καὶ ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω.

Jh. 13, 31 ff.

νῦν ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, καὶ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ· εἰ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ, καὶ ὁ θεὸς δοξάσει αὐτὸν ἐν αὐτῷ, καὶ εὐθὺς δοξάσει αὐτόν.

Jh. 17, 1 ff.

πάτερ, ἐλήλυθεν ἡ ὥρα· δόξασόν σου τὸν υἱόν, ἵνα ὁ υἱὸς δοξάσῃ σέ, καθὼς ἔδωκας αὐτῷ ἐξουσίαν πάσης σαρκός, ἵνα πᾶν ὁ δέδωκας αὐτῷ δώσῃ αὐτοῖς

Joh. 17, 1 ff. (Fortsetzung).

ζωὴν αἰώνιον . . . . ἐγώ σε ἐδόξασα ἐπὶ τῆς γῆς, τὸ ἔργον τελειώσας ὃ δέδωκάς μοι ἵνα ποιήσω. καὶ νῦν δόξασόν με σύ, πάτερ, παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ ᾗ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί.[1]

Wer diese Texte näher betrachtet, wird bald finden, wie ähnlich sie einander sind, und daß sie nur dieselben Gedanken und dieselben Formeln ein wenig variieren. Sie gehören sämtlich Perikopen zu, die in den Zusammenhang nur lose hineingehören (12, 20—33, 13, 31—38, und Jh. 17). Man könnte fast sagen, daß sie den Hauptgedanken reproduzieren, um den sich diese Abschnitte drehen.

Wir sind im Johannesevangelium daran gewöhnt, daß verschiedene Gedanken eigentlich ohne verbindende Übergänge lose aneinander gereiht sind, und das können wir auch hier feststellen. Überall darf daher nur mit größter Vorsicht auf den Zusammenhang etwas gebaut werden. Und wenn es richtig ist, daß wir es im Evangelium nicht selten mit schon festgeprägten Formeln und Ausdrücken zu tun haben, so wird diese Vorsicht doppelt nötig.

Die Perikope von den Hellenen (Jh. 12, 20—33) ist in gewisser Hinsicht eine der schwerverständlichsten im ganzen Evangelium. Sie scheint weder mit dem Vorhergehenden noch mit dem Nachfolgenden in irgendeinem Zusammenhang zu stehen. Und auch die einzelnen Sprüche fügen sich recht schlecht aneinander. Mehrere von ihnen scheinen Reminiszenzen geschichtlicher Worte oder Vorgänge zu sein, deren Wert wir wenigstens zum Teil durch Vergleich mit den Synoptikern beurteilen können, aber sie sind in einer Weise verwendet, die ihre Bedeutung für uns zu verschleiern scheint.

[1] Die Ähnlichkeit und Zusammengehörigkeit der drei Perikopen ist schon von Origenes beobachtet worden, der sie alle drei zusammen behandelt.



Schon der Anfang der Perikope ist typisch. In großer Umständlichkeit wird es betont, daß es Griechen, Hellenisten, und zwar Proselyten waren, die auf einer ihrer Pilgerreisen nach Jerusalem in der heiligen Stadt angelangt waren. Aber wenn sie nun Jesus sehen wollten, warum haben sie ihn nicht im Tempel oder in der Synagoge betrachtet, wo er doch jeden Tag öffentlich lehrte (18, 20)? Und warum diese Einführung bei Jesus? Davon hören wir doch sonst nichts. Ist Jesus hier der vornehme König, bei dem man eine Einführung braucht, um mit ihm reden zu dürfen? „Die nun kamen zu Philippus, dem vom galiläischen Bethsaida, und baten ihn: Herr, wir wollen Jesus sehen (man beachte, daß Philippus auch ‚Herr‘ genannt wird!). Philippus geht und sagt es dem Andreas; Andreas und Philippus gehen und sagen es dem Jesus.“

Die Antwort Jesu scheint auf etwas ganz anderes als die Bitte der Hellenen zu gehen. Aber die Konstruktion von Wellhausen, wonach 12, 23 seine Fortsetzung in Vers 34 ff. haben sollte, ist ganz willkürlich und nicht besser als das, was der Text bietet. Und noch mehr, hier wenn je müßten wir, wenn von verschiedenen Seiten her zusammengeflickte Stücke vorlägen, die Forderung aufstellen, daß, wer eine derartige Theorie verfechten will, doch in irgendeiner Weise verständlich machen muß, wie eben der gegenwärtige Text entstanden ist, und was er uns sagen will. Vielleicht ist es nicht so schwierig, ihn in seiner gegenwärtigen Gestalt zu verstehen, wie ein derartiges Kompilatorenwerk.

Scheint also schon unser erster Text relativ selbständig im Zusammenhang zu stehen, so ist dies wohl noch mehr bei den beiden anderen der Fall. Was K. 17 betrifft, ist es so allgemein anerkannt, daß ich kaum daran zu erinnern

brauche[1], und auch die lose Stellung der zweiten Perikope springt wohl sogleich ins Auge. In dieser wie in der ersten tritt die dominierende Stellung der „Verherrlichung“ deutlich hervor, und man könnte sagen, daß sie beide den Versuch machen, diese wohl den Lesern bekannten Formeln näher zu entwickeln und in einen „geschichtlichen“ Zusammenhang einzufügen, wodurch man ihre Entstehung erklärt zu haben meinte. Was sie davon sagen, das hat diese Menschen gewiß bekannt und einleuchtend angemutet, wie dunkel es uns auch scheinen mag. Es scheint mir gar nicht unmöglich, daß hier auf liturgische, vielleicht mysterienhafte und daher auch geheime Vorgänge angespielt wird, die wir doch vielleicht, wenigstens in ihren Hauptzügen, reproduzieren können.

Alle drei Texte bewegen sich um die Begriffe δόξα und δοξάζειν, und es scheint mir daher das Zweckmäßigste, mit ihnen zu beginnen. Was bedeuten diese Worte für die Leser unseres Evangeliums? Das Wort δόξα wird in LXX u. a. als Übersetzung für das hebräische כבד verwendet, und auch das griechische Wort hat viel von dem konkreten, „stofflichen“ Inhalt seines hebräischen Äquivalents. Nach der Untersuchung von Reitzenstein scheint es mir festgestellt, daß δόξα nicht nur „Ehre“ bedeutet, sondern auch, und zwar oft in denselben Texten und ganz nebeneinander, einen viel konkreteren Sinn hat, den er mit Licht, Glanz u. dgl. in Zusammenhang bringen will.[2] In dieser Bedeutung ist es

---

[1] Vgl. z. B. J. Wellhausen, Das Evangelium Johannis, Berlin 1908, S. 77, Th. Zahn, Komm. z. N. T., Das Evangelium des Johannes, Leipzig 1908, S. 590 u. a. — Zu viel Gewicht will ich aber nicht darauf legen, da ja, wie schon oben bemerkt worden ist, die Komposition des Evangeliums überall eine sehr lose ist.

[2] Die bisherigen Untersuchungen von δόξα und δοξάζειν scheinen die Frage nicht von dem erweiterten Gesichtspunkt, der allein ein stichhaltiges Resultat bringen kann, aufgenommen zu haben, da sie sich nur mit dem alten (auch LXX) und neuen Testament beschäftigen, und nicht das hellenistische Material mit in die Untersuchung aufgenommen haben, noch weniger das orientalische (mit Ausschluß des A. T.).

mit Worten wie φῶς, χάρις u. a. synonym. Ich erinnere ferner daran, daß auch das von δόξα gebildete Verbum δοξάζειν nach Analogie von solchen wie φωτίζειν und σώζειν, πνευματίζειν u. a. (vgl. meine Charis, S. 135, Anm. 1) gebildet ist und also die Bedeutung: mit δόξα ausrüsten, hat. Die Beweise für diese Thesen halte ich für schon erbracht, wiederhole sie also nicht hier.[1]

Unsre erste Untersuchung will nun feststellen, ob wir hier diese konkretere, realistische Bedeutung haben oder nicht. Nun scheint mir jenes unzweifelhaft der Fall zu sein.

Vielleicht wird dies im sog. hohepriesterlichen Gebet am deutlichsten: „Vater, die Stunde ist gekommen; verherrliche deinen Sohn, damit der Sohn dich verherrliche, wie du ihm ja Vollmacht gegeben hast über alles Fleisch, damit er allem, was du ihm gegeben hast, ewiges Leben gebe.“ Der Vater soll den Sohn „verherrlichen“, mit δόξα, Kraft, ausrüsten, damit er so Gott „verherrlichen“ könne, d. h. den Menschen ewiges Leben bringe.[2] Denn das ist die Verherrlichung des Gottes in den Menschen, daß das Göttliche sich in ihnen auswirkt, auf sie Beschlag legt, sie umformt und zu „göttlichen“ Menschen macht. Nur so sind uns die Worte verständlich. So stimmen die Gedanken hier auch gut mit denen, die 13, 31 zum Ausdruck gekommen sind: „Jetzt ist der Sohn des Menschen verherrlicht, und Gott ist in ihm verherrlicht. Wenn Gott in ihm verherrlicht ist, wird Gott auch ihn in sich verherrlichen, und alsbald wird er ihn verherrlichen.“ Der Mensch, in dem Gott Gestalt gewonnen hat, der zu Gott gemacht worden ist (das Johannesevangelium verwendet nie diesen in den hellenistischen Religionsspekulationen so gewöhnlichen Ausdruck, charakteristischer-

[1] Für diese Bedeutung von δόξα vgl. die Bemerkungen in dem Exkurse.
[2] Doch kommt hier vielleicht auch ein Zug von der Bedeutung: „ehren“ mit hinein; vgl. unten S. 17.

weise, aber daß er hier an ihn streift, scheint unzweideutig), der ist auch damit dessen gewiß, daß er endgültig „verherrlicht“ werden wird. Die Herrlichkeit, die er schon hier empfangen hat, ist unvergänglicher Art, hat ihn aus einem sterblichen Menschen zu einem unsterblichen Wesen umgeschaffen, einem Wesen, das nicht mit dem Tode zugrunde gehen wird, sondern erst dann, von den irdischen Ketten befreit, seine wahre Natur zeigen kann.[1]

Diese Bedeutung der johanneischen Formel „verherrlichen“ findet sich auch in demotischen Formeln der magischen Papyri. Ein über das andere Mal hören wir hier z. B.: I pray thee that thou reveal thyself to me here tonight and speak with me and give me answer in truth without falsehood, for I will glorify thee in Abydos, I will glorify thee in heaven before Phre, I will glorify . . . he of the great glory . . . who created deity, deity not having created him, come down (in) to me . . . Diese Formel findet sich manchmal im Papyrus, und die Bedeutung von „verherrlichen“ ist überall nicht das deutsche „preisen“, sondern durch das richtige Rezitieren der Zaubersprüche die Götter stärken, „verherrlichen“, also eben der Sinn, den wir oben im Johannesevangelium für δοξάζειν konstatiert haben, ein Sinn, der von den alten religiösen Vorstellungen der Ägypter her ererbt worden ist.[2] Besonders werden wir unten sehen, daß die Formel: „Gott ist in ihm verherrlicht“ am leichtesten von diesen aus verständlich ist.

---

[1] Diese Vorstellungsreihe ist den Hellenisten ganz geläufig, vgl. z. B. Reitzenstein, Poimandres, Leipzig 1904, S. 214 ff. und zuletzt auch Z. f. nt. W. 1914, S. 65 und Anm. 2; vgl. C. H. XIII, 8 ff. u. a.

[2] Das Beispiel oben ist genommen aus: The demotic magical Papyrus of London and Leiden, edited by Griffith and Thompson, London 1904; das Verbum, das hier verwendet worden ist: š's'-k, ist nicht gerade gewöhnlich; es bedeutet ursprünglich „schwer machen“ (in kaus.) und dann „stark machen“. — Viele Auskünfte verdanke ich Herrn Dozenten Dr. Ernst Andersson in Up-

Wie oft diese Vorstellung mit der von Lobgesang, Preis, ineinander geht, zeigen z. B. einige volkliche christliche Texte, wo der Hymnus für eine Zauberformel oder liturgische Formel eingetreten ist (z. B. Act. 16, 25 und Act. Thomae 108ff.: der Hymnus von der Perle, oder viele der Abendmahlsliturgien, wo die Formeln die Anwesenheit des Herrn bewirken).[1]

Ist nun die Wahrscheinlichkeit dafür erbracht, daß die beiden letzten Texte diese konkrete, realistische Bedeutung haben, so kann man ja vermuten, daß dies auch mit dem ersten der Fall ist. Die Notwendigkeit dazu wird sich vielleicht am besten bei der Einzeluntersuchung zeigen.

Es ist, wie wir schon gesehen haben, nicht nur das Johannesevangelium, das Texte dieses Inhaltes hat, wir können auch in der hellenistischen Umwelt ähnliche Gedanken und Formeln aufspüren. Daß es besonders die sog. Zauberpapyri sind, die uns das Material liefern, ist nur zu erwarten, wie es auch sehr charakteristisch ist. Enthalten sie doch fast die einzigen kleinen Reste, die wir aus den antiken Liturgien, Gebeten und sakralen Texten überhaupt besitzen; diese heiligen Worte sind jetzt, wie es so oft in der Geschichte der Religion geschieht, in die magischen Zauberformeln aufgenommen und zu magischen Zwecken verwendet worden. Die Umgebung ist also eine diesen Worten ursprünglich fremde, aber der sakrale Ton ist doch noch manchmal herauszuhören.

sala, der gütigst mit mir das ägyptische Material durchgesprochen hat. „Gott verherrlichen“ bedeutet in allen diesen Texten nicht eigentlich „preisen“, sondern durch das Rezitieren der richtigen Formeln ihn „einweihen“, „stärker“ machen (Andersson, vgl. auch Abbot, Light on the Gospel, 3873q, 3742r und s, obgleich A. nicht selten diese psychologische Bedeutung als zutreffend betrachtet; vgl. 3640). Wie „Verherrlichung“ und Stärke, Kraft, auch im Hebräischen zusammenhängen, vgl. Abbot 3814 r. Vgl. Söderblom, Gudstrons uppkomst, Stockholm 1914, bes. S. 256 ff., was er über „brahman“ ausführt; beachte bes. die Worte: I stället för att hafva guddomen att tacka för någonting, förlänar brahmansången tvärtom åt guden förkofran och krafter.

[1] Darauf hoffe ich, in einer bald erscheinenden Studie über „Das Licht“ zurückkommen zu können.



Eine Parallele bringt uns P. Lond. 121, 510 ff. κυρία Ἶσις Νέμεσις Ἀδράστεια πολυώνυμε πολύμορφε, δόξασόν μοι[1] ὡς ἐδόξασα τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ⟨ς⟩ σου Ὥρου. Hier haben wir also die Phrase δοξάζειν τὸ ὄνομα, hier findet sich auch die Vergleichung zwischen der Verherrlichung des Mysten und des „Sohnes" Horos. Wie der Text jetzt dasteht, gibt er einen guten Sinn, wenn wir das zweite Glied so verstehen, daß der Myste den Namen des Sohnes „verherrlicht" hat, dadurch daß er Wunder u. dgl. getan, d. h. daß δοξάζειν hier diese konkrete Bedeutung hat, die wir oben festgestellt haben. Darauf geht wohl auch die Bemerkung von Reitzenstein: Der Prophet, dem Gott ein Wunder zu tun gewährt, wird dadurch von Gott „verherrlicht".[2]

Auch P. Leyd. W. IV 15 ff. bietet uns eine Parallele, obgleich wir es hier mehr mit dem rein physischen Gebiet zu tun haben, ein Unterschied, der jedoch dem primitiven Menschen nicht so scharf und fühlbar ist wie uns: ⟨ὁ⟩ μηνύει τοῦ δίσκου τὴν φλόγα καὶ τὴν ἀκτῖνα, οὗ ἡ δόξα . . ., ὅτι διά σε ἐνεδοξάσθην, εἶθ' ὡς ἄλλως ἀλλομορφούμενος, τοὺς ἀστέρας ἱστάς, καὶ τῷ φωτὶ τῷ ἐνθέῳ κτίζων τὸν κόσμον. Die Bedeutung von δόξα und δοξάζειν ist hier so deutlich, daß keine Kommentare nötig sind.[3]

Wer noch zweifelnd dieser Auslegung gegenübersteht, dem möchte ich empfehlen, den Origeneskommentar zu Jh. 13, 31 durchzulesen, und er wird dort Beweise in reichlicher Fülle finden. Ich will hier nur einiges Wenige anführen

---

[1] Reitzenstein konjiziert με, was ja grammatisch richtiger ist, vgl. aber P. Lond 122, 17 ff. χάρισόν μοι πρὸς πάντα τὰ . . . (vgl. Charis, S. 133 u. Anm. 2 und B. G. U. 954, 28: χάρισον ἐμέ); die Dativkonstruktion zeigt vielleicht, daß die Bedeutung: „gib mir Kraft" lebendig empfunden wird.

[2] Poimandres, S. 22, Anm. 5 und Die hellenistischen Mysterienreligionen, S. 170; vgl. auch S. 100, 180 u. a.

[3] Vgl. dazu auch Reitzenstein, Mysterienreligionen, S. 169 f.

(nach der Ausgabe der Berliner Akademie). Schon die Anfangsworte sind charakteristisch: ἀρχὴ τοῦ δεδοξάσθαι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου μετὰ τὰς ἐπὶ τοῖς σημείοις καὶ τέρασι δόξας; auch die folgenden Worte reden dieselbe Sprache. Wenn z. B. Origenes an die Erzählung von Gottes ‚kabod' in der Tempelhütte erinnert, oder von dem göttlichen Glanz auf Moses' Antlitz redet (331—334), dann fühlen wir deutlich, daß er ganz in Kontakt mit der Bedeutung von δόξα ist, die wir oben für unsere Texte in Anspruch genommen haben. Es darf nur nicht übersehen werden, daß auch die Bedeutung Ehre, Lob damit ohne weiteres abwechseln kann, wie es auch aus Origenes hervorgeht (vgl. daß Origenes bestreitet, daß δόξα τὸν ἀπὸ τῶν πολλῶν ἔπαινον bedeutet, 330). Ebenso unzweideutig tritt diese Bedeutung hervor, wo er nach Lucas die Verklärung Jesu erzählt; eine gute Analogie, wie wir kaum eine bessere beizubringen brauchen, ist auch das Pauluswort 2. Kor. 3, 7—11, 18; 2. Kor. 4, 3 ff.[1], wo dieselben Vorstellungen wie hier im 4. Ev., und zwar in ähnlichen Formeln begegnen. Sehr gut ist nun die Zusammenfassung: ὅσον μὲν κατὰ τὸ σωματικὸν θειοτέρα τις γέγονεν ἐπιφάνεια ἐν τῇ σκηνῇ καὶ ἐν τῷ ναῷ συντελεσθεῖσιν καὶ ἐν τῷ προσώπῳ Μωϋσέως, τῇ θείᾳ φύσει ὁμιλήσαντος· ὅσον δὲ κατὰ τὴν ἀναγωγὴν τὰ περὶ θεοῦ ἀκριβῶς γινωσκόμενα καὶ τῷ ἐπιτηδείῳ δι' ὑπερβολὴν καθαρότητος νῷ θεωρούμενα δόξα ἂν λέγοιτο εἶναι θεοῦ ὀφθεῖσα· ἐπεὶ ὁ κεκαθαρμένος καὶ ὑπερανκβὰς πάντα ὑλικὰ νοῦς, ἵνα ἀκριβώσῃ τὴν θεωρίαν τοῦ θεοῦ, ἐν οἷς θεωρεῖ θεοποιεῖται. λεκτέον τοιοῦτον εἶναι τὸ δεδόξασθαι τὸ πρόσωπον τοῦ θεωρήσαντος τὸν θεὸν καὶ ὁμιλήσαντος αὐτῷ, obgleich wir hier finden, daß wir es mit dem „Philosophen" zu tun haben. Und ebenso charakteristisch und echt antik sind noch einige Worte, die ich zitieren will: γινώσκων οὖν

[1] Auch Rm. 8, 30 hätte er erwähnen können.

τὸν πατέρα ὁ υἱός, αὐτῷ τῷ γινώσκειν αὐτόν, ὄντι μεγίστῳ ἀγαθῷ καὶ ὁποῖον ἂν οἱ ἐπὶ τελείαν γνῶσιν, ἣν γινώσκει ὁ υἱὸς τὸν πατέρα, ἐδοξάσθη. Die Worte lassen keinen Zweifel übrig, daß hier, wie es auch mit deutlichen Worten gesagt wird, von der Vergottung des Menschen (-Sohnes), von „Verherrlichung" in diesem konkreten, fast möchte ich sagen physischen, Sinne die Rede ist.

Origenes illustriert charakteristischerweise seine Meinung mit zwei, allen antiken Menschen wohlbekannten Vorstellungen, die sich auch oft im Johannesevangelium finden: das „Sehen" Gottes und die „Erkenntnis" Gottes. Ich will nicht hier auf diese interessanten Vorstellungen eingehen, besonders da sie m. E. zur Genüge schon von den hervorragendsten Forschern beleuchtet worden sind.[1] Ich will nur daran erinnern, daß es als festgestellt gelten darf, daß sowohl das „Sehen" als die „Gnosis" den Menschen vergöttlicht, zu Gott macht, und daß wir uns also auf einem Gebiete analog dem, das wir schon oben betreten hatten, befinden. Hier hören wir nun, daß das „Sehen", das „Erkennen" die Menschen „verherrlicht". Daß dieselben Töne auch im Johannesevangelium sich hören lassen, werden wir unten sehen.

2.

Wir gehen nun zu den einzelnen Texten über, und beginnen mit dem ersten, Jh. 12, 20—33. Die Einleitung von den Hellenen, die Jesus sehen wollen, ist, wie wir schon oben bemerkt haben, wenn wir sie nur als eine historische Erinnerung betrachten wollen, sehr eigentümlich, ebenso der Umstand, daß sie sogleich vergessen werden; wir hören nicht einmal, ob Jesus ihre Bitte gehört hat oder nicht. Statt dessen kommen die Worte Jesu: „die Stunde ist gekommen,

---

[1] Reitzenstein, in seinen Arbeiten über die hellenistische Religion, Norden, Agnostos Theos, 1913, und Joh. Weiß, in seinem Kommentar zum 1. Korintherbrief.

daß der Sohn des Menschen verherrlicht werde". Es scheint unzweifelhaft zu sein, daß der Verf. bei diesen Worten, wie auch bei den zunächst folgenden, an den Tod Jesu denkt, wie wir wohl auch in allen drei Texten konstatieren können, daß sie den Tod Jesu mit im Sinne haben. Befremdend ist jedoch schon, daß diese Todesgedanken bereits hierher, also vor den abschließenden Abschnitt 12, 37 ff., gesetzt sind, aber die Perikopenfolge ist im Evangelium derart, daß nichts uns erstaunen kann. Daß wir es wirklich mit Todesworten zu tun haben, dafür zeugt vielleicht auch der Umstand, daß gewisse Züge und Worte aus der Gethsemaneszene, wie wir sie in den synoptischen Evangelien dargestellt finden, hier wiederkehren.

Aber dies schließt nicht aus, daß der Verfasser auch andere Gedanken mit darunter verstehen will. Schon das Wort V. 24: ,,Fällt das Weizenkorn nicht in den Boden und stirbt, so bleibt es vereinzelt. Stirbt es aber, so trägt es reiche Frucht", ist allzu allgemein gehalten, um nicht zu einer Verallgemeinerung zu drängen, und noch mehr ist dies bei den folgenden Worten der Fall: ,,Wer sein Leben liebt, verliert es, und wer sein Leben in dieser Welt haßt, wird es für das ewige Leben bewahren. Wenn mir jemand dienen will (hier ist ein Mißverständnis nicht mehr möglich), soll er mir folgen, und wo ich bin, da wird auch mein Diener sein. Wenn mir jemand dienen will, wird ihn der Vater ehren". Hier ist also ganz allgemein von den Nachfolgern Jesu die Rede: sie müssen ihm folgen, sie müssen ihr Leben verlieren, um mit Jesus sein zu können. Wenn er durch den Tod gegangen ist, zum Himmel erhoben worden ist, dann wird es ihm möglich sein, alle seine Schüler zu sich zu ziehen (V. 32).

Nun fällt ein neues Licht über unsern Text. Es ist zwar von Jesus und seinem Tod die Rede, einem Tod, der als das Ziel seines Lebens betrachtet werden kann (V. 27), aber

nicht **nur** von ihm, sondern auch von allen seinen Gläubigen, die ihm in den Tod zur Ehre folgen werden. Der Text ist also wenigstens nach dem Vorbild der antiken Texte gebildet, die davon reden, daß der Mysteriengott als der Erste (zum Himmel) durchgedrungen ist, und daß jetzt die, die mit ihm eins werden, die auf ihn vertrauen, ebenso durchdringen werden, ihm folgen müssen. Wir befinden uns mitten in einem christlichen „Mysterium".

Zur Bestätigung unsrer Deutung können wir noch einmal auf Origenes verweisen. Nachdem er davon gesprochen hat, daß Jesus in allen denen, die Gottes „Herrlichkeit" gesehen haben, verherrlicht wird, nicht nur Gott in Jesus, fährt er bald nachher fort: οὐδέπω ἐν κόσμῳ δεδόξαστο, καὶ ἦν ἡ ζημία τοῦ μὴ δεδοξάσθαι αὐτὸν ἐν τῷ κόσμῳ οὐ τοῦ μὴ δεδοξασμένου ἀλλὰ τοῦ μὴ δοξάζοντος αὐτὸν κόσμου. ὅτε δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ οὐράνιος πατὴρ οἷς ἀπεκάλυψεν ἀπὸ τοῦ κόσμου οὖσιν τὴν τοῦ Ἰησοῦ γνῶσιν, τότε ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τοῖς ἐγνωκόσιν αὐτόν, καὶ δι' ἧς ἐδοξάσθη δόξης ἐν τοῖς ἐγνωκόσιν αὐτόν, περιεποίησεν δόξαν τοῖς ἐγνωκόσιν αὐτόν. οἱ γὰρ ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι, τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφοῦνται. Im folgenden werden dieselben Gedanken noch weiter variiert, aber das schon Angeführte dürfte genügen.

Die Bezeichnung δοξάζεσθαι scheint für die Auffassung von Jesu Tod, die für das Johannesevangelium charakteristisch ist, typisch zu sein. Der Tod ist nicht mehr das große, schwer zu lösende Problem, nicht das σκάνδαλον, das dem Glauben im Wege steht [1], sondern eine ganz natürliche

[1] Eine derartige Beobachtung könnte entweder zeigen, daß das 4. Evangelium ziemlich losgelöst von orthodox jüdischem Einfluß entstanden sei — denn den Juden müßte das Kreuz immer ein σκάνδαλον bleiben —, oder daß es verhältnismäßig jung ist und also nur eine den Christen ins Blut gegangene Tatsache benutzt. — Vgl. die Bemerkungen von Kreyenbühl, Das Evangelium der Wahrheit, Berlin 1900, I, S. 485, der doch zu viel psychologisiert und modernisiert.

Sache: der Tod ist die Verherrlichung Jesu, er ist der Übergang von dieser Welt zum Vater, er ist, wie es auch charakteristisch heißt, eine Erhöhung Jesu (ὑψοῦσθαι). Dieser Terminus scheint in den hellenistischen Mysterienreligionen technisch zu sein.[1] Er begegnet z. B. C(orpus) H(ermeticum, ed. Parthey) IV 5, wo es heißt: ὅσοι δὲ τῆς ἀπὸ τοῦ θεοῦ δωρεᾶς μετέσχον, οὗτοι, ὦ Τάτ, κατὰ σύγκρισιν τῶν ἔργων ἀθάνατοι ἀντὶ θνητῶν εἰσί, πάντα ἐμπεριλαβόντες τῷ ἑαυτῶν νοῖ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς τὰ ἐν οὐρανῷ καὶ εἰ τί ἐστιν ὑπὲρ οὐρανόν· τοσοῦτον ἑαυτοὺς ὑψώσαντες εἶδον τὸ ἀγαθόν,[2] ... Charakteristisch sind daher die Worte des Paulus Act. Pt. et Pl. 56, wo er zu Simon dem Magier, der versprochen hat, zum Himmel hinaufzusteigen, sagt: τάχιον φανερώσει (sc. Jesus Christus) αὐτὸν τὸ τίς ἐστιν, καὶ ὅσον δοκεῖ ἑαυτὸν ὑψῶσαι εἰς τὸν οὐρανόν, τοσοῦτον καταποντισθήσεται εἰς τὸν βύθον τοῦ ᾅδου.[3]

An das Johannesevangelium erinnern uns die Worte am Ende der sog. Mithrasliturgie: „Herr, wieder geboren verscheide ich, indem ich erhöhet (αὐξόμενος) werde, und da ich erhöhet bin, sterbe ich". Auch im Johannesevangelium bedeutet das Wort in erster Linie die Erhöhung zum Himmel, auch wenn die Liebhaberei des Verfassers für vieldeutige

---

[1] Vgl. die Bemerkungen von Johannes Weiß, Das Urchristentum, Göttingen 1914, S. 91f., der die Erhöhung als „einen festen Terminus der Apokalyptik, der sich auf die Erhebung zur Weltherrschaft bezieht", bezeichnet; vgl. Bousset, Kyrios Christos, Göttingen 1913, S. 23 ff.; vgl. doch unten Anm. 2.

[2] Die „Erhöhung" ist also nicht eine nur jüdische Vorstellung, sie findet sich besonders unter den breiteren Massen auch der hellenistischen Schichten, wie z. B. aus der Erzählung von Simon dem Magier, Lucians Bericht von Peregrinus Proteus usw. ziemlich deutlich hervorgeht. Die Vorstellung von der Himmelsreise der Seele hängt wenigstens zum Teil damit zusammen; dies Problem, was das Johannesevangelium angeht, zu behandeln, will ich doch einer späteren Untersuchung vorbehalten.

[3] Ein Unterschied zwischen diesen Texten und dem 4. Evangelium zeigt sich jedoch darin, daß dieses nur die passive Form hat, was aber vielleicht durch die beabsichtigte Zweideutigkeit des Wortes erklärt werden kann (wir hören ja sonst von ὑπάγειν usw., was ja die Aktivität Jesu mit einschließt).

Wörter mit ins Spiel gekommen ist, und dadurch der Gedanke an den Kreuzestod Jesu mit hineinkommt (vgl. hier V. 33).

Noch deutlicher werden diese Vorstellungen von einem neuentdeckten koptischen Evangelienfragment formuliert. Es atmet ganz und gar diese Luft, dies sind die Vorstellungen, die aus ihm reden: „Durch wen wird der Feind zerschmettert", wird gefragt, und die Antwort ist: „Durch den Gesalbten" usw.; und auf der Rückseite, die offenbar eben dieselbe Szene wie hier das 4. Evangelium behandelt, fragen die Apostel: „Was ist denn unser Ende? Jesus aber antwortete und sprach zu uns: Fürchtet euch nicht, daß ich vernichtet werde, sondern fasset noch mehr Mut! Fürchtet euch nicht vor der Macht des Todes usw."

Wie eng alle diese Vorstellungen mit hellenistischer Frömmigkeit und Gedankenwelt übereinstimmen, ist schon von Jacoby, bei der Veröffentlichung der koptischen Fragmente, betont worden, und er hat diese Gedanken gut durch den ihnen beigefügten Papyrustext (P. Gizeh 10263 Reitzenstein) beleuchtet, auf den ich auch hier im Vorbeigehen hinweisen möchte.

So bedeutet denn der Tod Jesu seine „Verherrlichung". Er ist der Erste, der so den Weg zu Gott gebahnt hat, der die Pforte des Hades zerbrochen hat und als Sieger dasteht (vgl. unten Ode Sal. 42). Daher hat sein Tod prinzipielle Bedeutung. Erst seine „Verherrlichung" beweist, daß der Sieg endgültig ist. Daher sind nun die Worte, die in unsrem Text jetzt folgen (V. 31 u. 32), so natürlich: „Jetzt ist Gericht über diese Welt. Jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgeworfen werden. Und ich werde, wenn ich nur erhöht bin von der Erde, alle zu mir ziehen." Die Worte zeigen uns, daß unser Gedankengang dem Verfasser gemäß ist. Wenn

er einmal selber als Sieger dasteht, wenn er „verherrlicht“, „erhöht“ ist, dann kann er seine Schüler auch „verherrlichen“, „erhöhen“, oder wie es hier steht, „zu sich ziehen“.

Wie wir schon oben bemerkt haben, ist eine derartige prinzipielle Bedeutung des „Mysteriengottes“ gar nicht etwas der hellenistischen Frömmigkeit Fremdes. Es ist ein den Mysterien sehr geläufiger Gedanke. Ich erinnere z. B. an die bekannte Beschreibung der Attisweihen durch Firmicus Maternus (de prof. rel. XXII 1, 3): . . . deinde, cum se ficta lamentatione satiaverint, lumen infertur: tunc a sacerdote omnium qui flebant fauces unguentur, quibus perunctis sacerdos hoc lento murmure susurrat: θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου, ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία. Quid miseros hortaris gaudeant? . . . tibi agat gratias deus tuus, te paribus remuneret donis, te sui velit esse participem, sic moriaris ut moritur, sic vivas ut vivit.

Am frühesten ist wohl diese Vorstellung in der ägyptischen Theologie bezeugt. Sie beruht zum größten Teil auf einer derartigen Identifizierung bes. des Toten mit Gott.[1] Der fromme Mensch wird Gott, er wird alles erleben, was der Gott erlebt hat usw. Durch die Weihe wird er mit Gott identifiziert, wie der König und Priester, wenn er die Statuen im täglichen Kult bedient, sie dadurch belebt, vergöttlicht. Wir hören z. B. im ägyptischen Ritual Formeln wie: „Wenn du gereinigt wirst, wird Horus gereinigt, und geradeum; wenn du gereinigt wirst, so wird Thot gereinigt“, usw.,

[1] Vgl. dafür z. B. A. Moret, Mystères égyptiens, Paris 1913, S. 36 ff., 73 ff., 88 ff. u. a.; für die hellenistische Zeit vgl. besonders die Zauberpapyri, z. B. P. Par. Z. 1648 ff. und öfters, P. Leyd W. II 2 u. a. In seinem kleinen Buche Paganism and Christianity in Egypt, Cambridge 1913, hat Scott-Moncrieff auf diesen Grundgedanken sowohl der heidnischen als der christlichen ägyptischen Frömmigkeit hingewiesen, siehe z. B. S. 11, 52, 100, 125 u. a. Vgl. auch Dieterichs Mithrasliturgie S. 194.

welche Formeln so oft im täglichen Ritual wiederkehren.[1] O dieux, sagt der König, vous êtes saufs, si je suis sauf; vos doubles sont saufs, si mon double est sauf à la tête de tous les doubles vivants; tous vivent, si je vis.[2] Dieselbe Vorstellung findet sich auch in der sog. Mithrasliturgie.

Eben diese Worte, auf die gewissermaßen der ganze Abschnitt hinausläuft, zeigen uns, daß der Verfasser hier nicht Jesus an sich im Auge hat, sondern seine Möglichkeit und Berechtigung, die Gläubigen zu erretten. Die ganze Darstellung zielt, wie wir schon bemerkt haben, darauf ab, zu zeigen, daß die Christen ihrem Meister in den Tod folgen müssen, um auch mit ihm, dem Erhöhten, dem Verherrlichten, verherrlicht zu werden.

„Wer mir dienen will, soll mir folgen, und wo ich bin, da wird auch mein Diener sein", diese Worte zeigen uns das zur Genüge.[3] Um dieser Ursache willen wagen wir es auch,

---

[1] Diese Übersetzung ist die von Dr. Andersson (es ist K. XXXIV, 6); er ist der Meinung, daß auch XXX, 1 in derselben Weise zu übersetzen ist: „Wenn du gereinigt wirst, so wird Horus gereinigt und geradeum, usw. Dein Haupt wird gereinigt, dein Stab wird gereinigt, Reinigung (durch Weihrauch) ist dein Gott" (vgl. Moret, Le rituel du culte divin journalier en Egypte, Paris 1902, S. 204 ff.).

Daß diese Formeln sich wirklich beibehalten haben, zeigt uns z. B. der schon oben zitierte demotische Papyrus, wo wir S. 35 folgende Worte lesen: „Noble ibis, falcon, hawk, noble and mighty, let me be purified in the manner of the noble ibis, falcon, hawk, noble and mighty", wo wir also bezeugt finden, daß der Mensch und der Gott in die Beziehung zueinander getreten sind wie im Kult der Gott und der Priester. Vgl. Franz Cumont, Les religions orientales etc. S. 149 und die dort zitierte Formel, auch Erman, Die ägypt. Religion, S. 96—97.

Wie leicht diese Gedanken auf die Menschen übertragen werden, zeigt uns auch ein Beispiel, das Moret (Le rituel etc., S. 219) anführt: Tel grand prêtre nous dit comment, avant de célébrer les rites, il devenait un être divin: Mâit l'a lavé, Horus l'a consacré, Anmoutef l'a purifié — alors il a ouvert les deux portes du ciel et il a vu ce qu'il y a en lui, cachant les mystères au fond de son coeur.

[2] A. Moret, Du caractère religieux de la royauté Pharaonique (Annales du Musée Guimet) Paris 1902, S. 233. Moret, Le rituel etc., S. 213 f. Vgl. Wendland, Am. Journ. of Theol. XVII, 1913, S. 347; A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie[2] Leipzig und Berlin 1910, S. 53, Anm. 2, Scott-Moncrieff, S. 7.

[3] Vgl. Hyppolyth, haer. V. 8 (ed. Duncker, S. 152, 90ff.).

hier an einen „liturgischen“ Charakter des Abschlusses zu denken. Der Text würde ausgezeichnet dazu passen, bei einem Weiheritus zum Tode Jesu, wie wir solche oft in den hellenistischen Mysterienreligionen antreffen, als Liturgie zu dienen (wie es Dieterich von der sog. Mithrasliturgie angenommen hat).

Besonders verdient in diesem Zusammenhang das Wort Jh. 17, 11 Beachtung: καὶ οὐκέτι εἰμὶ ἐν τῷ κόσμῳ, wo wohl der Verfasser aus der Rolle fällt und im Präteritum redet, was sich später in diesem Gebet nicht selten wiederholt: 17, 12, 18, 22, 24 u. a., wo wir deutlich hören, daß er vom Standpunkt des Erhöhten redet, oder besser gesagt vielleicht, vom Standpunkt der Gemeinde; sind es nicht liturgische Formeln, die sich hier geltend machen (vgl. auch Jesus Christus V. 3)?

Der Gedanke an das δοξάζεσθαι ist der Zentralpunkt, um den sich der ganze Abschnitt dreht. Der Adept muß (im Mysterium) „verherrlicht“ werden. Wie leicht diese Vorstellung in die von der Identifizierung des Mysten mit Gott übergehen kann, wird die folgende Untersuchung zeigen, hier sei nur darauf die Aufmerksamkeit gelenkt, daß wir es hier mit einer typisch hellenistischen Auffassung vom Heil, von der Errettung zu tun haben. Es sprechen aus diesem Wort dieselben Vorstellungen, wie wir sie aus einem φωτίζεσθαι herauslesen können. Die Vorstellung von Jesu als dem Licht der Welt will uns nur dieselben Gedanken[1], allerdings in einer anderen Form, bringen wie die, die wir hier herauslesen können, nur daß wir hier mehr in der Darstellung davon finden können, daß Jesus Züge von den Mysterienpriestern erhalten hat, daß er zuerst die Weihe begehen muß,

[1] Vgl. meine Untersuchung „Ich bin das Licht der Welt“ (Beitr. z. Rel.-Wiss. I), S. 180—191; vgl. auch Charis, II. Abt. Die „hellenistische“ (orientalische) Gedankenvorstellung, öfters.

um dann die Seinigen mit der δόξα ausrüsten zu können. Inkongruent damit wäre zwar eigentlich die Vorstellung von der Erhöhung Jesu, um die Seinigen zu sich ziehen zu können, aber diese Gedanken scheinen längst miteinander vereinigt, ja verschmolzen zu sein (hier kehrt mehr von den ägyptischen Gedanken, von den Osiris-Mysterien wieder).

Wie stark alle diese Gedanken auch in der christlichen ägyptischen Frömmigkeit fortgelebt haben, zeigt uns z. B. ein alter christlicher Hymnus, der in Ägypten gefunden worden ist, P. Amh. I, p. 23—28, Z. 17. ῥήξας θάνατον ἵν' ὀλέσῃ. σὺ θανὼν ἵν' ἀνάστασιν ἴδῃς, σὺ τὸ φῶς, ἵν' αἰώνιον ἴδῃς, σὺ θεὸν φωτῶν ἵνα λάβῃς. Und daß dies nicht nur ein vereinzeltes Beispiel ist, das zeigen uns sowohl kirchliche als heterodoxe Theologen, die hier in denselben Gedanken zu Hause sind (vgl. z. B. Origenes Com. in Joh. VI 56 und 57; auch Clemens Al. und Valentin; vgl. de Faye, Gnostiques et Gnosticisme, Paris 1913, S. 46: Un mystère sublime dont le Christ sera le liturge attend le parfait).

Und nun noch ein Beweis, vielleicht der beredteste von ihnen allen! Unter den nicht wenigen Evangelienfragmenten, die in neuester Zeit in Ägypten gefunden sind, befindet sich auch ein koptisches Fragment, das eben den hier behandelten Text, allerdings in einer eigenartigen Variante, zum Inhalt hat.

Die Vorderseite des Fragments lautet: . . . „Wahrlich, gib mir also deine Kraft, mein Vater, damit . . . die welche lieben . . . Wahrlich, ich habe mir die Krone der Herrschaft genommen, nämlich die Krone derjenigen, welche leben, indem sie verachtet werden in ihrer Demut, während ihnen doch niemand gleichgekommen ist. Ich bin König geworden durch dich, mein Vater. Du machst diesen Feind mir untertan. Wahrlich, durch wen wird der Feind zerschmettert? Durch den Gesalbten. Wahrlich, durch wen

wird die Kralle des Todes vernichtet? Durch den Eingeborenen. Wahrlich, wem gehört die Herrschaft? Sie gehört dem Sohne . . . . . .“ Wir könnten fast meinen, daß wir einem wirklichen christlichen Mysterium beiwohnen, wo wir die rituellen Fragen und die Antworten der Mysten hören. Wie stark die Gedanken mit denen, die wir im Johannesevangelium bis jetzt haben konstatieren können, harmonieren, zeigt sich sogleich auf den ersten Blick hin.

Ebenso durchsichtig treten dieselben Gedanken auf der Rückseite hervor. Es heißt hier: „. . . als er nun die ganze Geschichte seines Lebens vollendet hatte, wandte er sich zu uns und sprach zu uns: Gekommen ist die Stunde, da ich von euch genommen werden soll. Der Geist zwar ist willig, aber das Fleisch ist schwach. Harret also und wachet mit mir. Wir aber, die Apostel, wir weinten, indem wir zu ihm sprachen: Tadle uns nicht, o Sohn Gottes; was ist denn unser Ende (τέλος)? Jesus aber antwortete und sprach zu uns: Fürchtet euch nicht, daß ich vernichtet werde, sondern fasset noch mehr Mut! Fürchtet euch nicht vor der Macht des Todes. Denket an alles das, was ich euch gesagt habe: wisset, daß man mich verfolgt hat, wie man verfolgt hat . . . Ihr nun freuet euch, daß ich die Welt überwunden habe. Ich habe . .“

Hier bricht das Fragment ab. Aber es hat uns schon genug gelehrt. Wir finden hier denselben Umwandlungsprozeß, den wir im vierten Evangelium beobachtet haben, nur noch mehr entwickelt. Daß wir eine eigentümliche Mischung von synoptischen und johanneischen Zügen haben, kann ich nicht finden (so Jacoby). Aber hier wie im vierten Evangelium hat der Text von der Tradition gegebene Jesusworte und Tatsachen benutzt, hat aber den Stoff ganz in neue Formen gegossen. Das Ganze ist noch mehr nach den Gedanken geformt, die wir oben im Johannesevange-

lium haben finden wollen. Jesus ist als der Mysterienpriester gedacht, der seine Jünger ins Mysterium aufnimmt, sie mit Kraft begabt. Er hat für sie den Tod zerschmettert. So brauchen sie sich vor ihm nicht mehr zu fürchten. Es ist charakteristisch, daß die beiden Texte auf demselben Blatt geschrieben sind: nach antiker Vorstellung gehören sie selbstverständlich zusammen.

Ich stehe nur fragend vor dem Problem, ob wir es hier wirklich mit einem Evangelienfragment zu tun haben, und nicht eher entweder mit einem vollständigen kleinen Text oder mit einem Blatt aus einem liturgischen „Handbuch" (was ja für uns einerlei ist).

Wie nahe wirklich das Fragment mit derartigen Mysterienliturgien übereinstimmt, auch in Einzelheiten, wird ein Vergleich mit dem unten zu behandelnden Stoffe zeigen, wir werden dann feststellen können, daß das koptische Fragment diese Übereinstimmung fast überall deutlicher und auffallender als das 4. Evangelium aufweist.

Schließlich nur noch einen antiken christlichen Text, um zu zeigen, daß derartige Gedanken wirklich im Schwange waren. Ich denke an die ältesten christlichen Kultlieder, die uns bekannt sind, die sog. Oden Salomos. Selbstverständlich erwarten wir eben dort Anklänge an derartige Gedanken, wie wir sie hier konstatiert haben, und wir werden nicht enttäuscht. Sie finden sich in diesen Psalmen oft. Besonders eng schließt sich die 42. Ode an die hier behandelten Vorstellungen an: „Ich habe meine Hände ausgestreckt und habe mich meinem Herrn genähert . . ." mit diesen mysteriösen Worten beginnt die Ode, und man könnte auch hier meinen, daß man einem mystischen Kultlied, im Mysterium gesungen, beiwohnte. „. . . es haben mich gesucht die, welche ihre Hoffnung auf mich setzen, weil ich lebe und bin aufgestanden, bin bei ihnen und rede durch ihren Mund; . . . die Hölle

hat mich gesehen und war barmherzig, und der Tod hat mich zurückkehren lassen und viele mit mir. . . . Ich hörte ihre Stimme und schrieb meinen Namen auf ihr Haupt, denn freie Männer sind sie und mir gehören sie an. Hallelujah!“ Wie fremd auch uns derartige Gedanken anmuten mögen, wir können doch nicht leugnen, daß sie den ersten hellenistischen Christen heimatlich klangen, daß sie sie bekannt anmuteten, ja daß es die für sie natürlichste Form war, in die sie die christlichen Grundwahrheiten gießen konnten.

Man wende nicht ein, daß dieses Reden von christlichen Mysterien eine leere Konstruktion sei. Zwar ist es wahr — und das liegt in der Natur der Sache — daß wir nicht viel von ihnen wissen; aber z. B. ein Clemens Alexandrinus erwähnt sie, oder redet von Christus als dem ἀρχιερεύς, dem Mysten der Christen (vgl. Paid. I, VI 25 und 26, II. VIII, 67); am deutlichsten hören wir aber davon am Ende des Protrepticus, wo wir wohl unverhüllt die Sprache der christlichen Mysterien wiederzufinden haben: . . πρὸς ἀλήθειαν χειραγωγοῦ . . . σπεῦσον, Τειρεσία, πίστευσον· ὄψει· Χριστὸς ἐπιλάμψει φαιδρότερον ἡλίου, δι' ὃν ὀφθαλμοὶ τυφλῶν ἀναβλέπουσιν. νύξ σε φεύξεται, πῦρ φοβηθήσεται, θάνατος οἰχήσεται· ὄψει τοὺς οὐρανούς, ὦ γέρον, ὁ Θήβας μὴ βλέπων.

Ὦ τῶν ἁγίων ὡς ἀληθῶς μυστηρίων, ὦ φωτὸς ἀκηράτου. δᾳδουχοῦμαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν θεὸν ἐποπτεῦσαι, ἅγιος γίνομαι μυούμενος, ἱεροφαντεῖ δὲ ὁ κύριος καὶ τὸν μύστην σφραγίζεται φωταγωγῶν, καὶ παρατίθεται τῷ πατρὶ τὸν πεπιστευκότα αἰῶσι τηρούμενον. ταῦτα τῶν ἐμῶν μυστηριῶν τὰ βακχεύματα εἰ βούλει, καὶ σὺ μυοῦ, καὶ χορεύσεις μετ' ἀγγέλων ἀμφὶ τὸν ἀγένητον . . . θεόν, συνυμνοῦντες ἡμῖν τοῦ θεοῦ λόγου. ἀίδιος οὗτος Ἰησοῦς εἷς (ὁ) μέγας ἀρχιερεὺς . . . . Und es dauert nicht lange, so verfällt Clemens noch mehr in die Terminologie dieser christlichen Mysterien und läßt Christus selbst das Wort ergreifen: er ruft alle Menschen zu

sich und verspricht, ihnen Unsterblichkeit zu schenken. Und so schließt er mit den wohlbekannten Worten Mt. 11: 28—30 ab: Kommet zu mir ihr alle, die da arbeitet usw.

Es ist nicht möglich, diese Darstellung mißzuverstehen. Sie ist mit so vielen Termini technici der Mysterienterminologie ausgerüstet und in so unzweideutigen Worten gehalten, daß keiner zweifeln kann, daß Clemens uns hier etwas von einem von ihm selbst mehrmals mitgemachten (das zeigt der lebhafte Stil) christlichen Mysterium erschließt. Wahrscheinlich war dies in der ägyptischen Kirche nichts Ungewöhnliches. Und typisch genug läßt Clemens hier Jesus selbst das Wort ergreifen. Ist es nicht, weil der Priester in diesen Gottesdiensten selber an der Stelle des Priesters κατ' ἐξοχήν, des großen Hierophanten, und in seinem Namen, zu den Gläubigen redete? Und würde nicht dies ausgezeichnet mit unsren Texten oben übereinstimmen? Die oben zitierten Worte auf die Taufe, da uns sonst ein christliches Mysterium nicht bekannt ist, zu beziehen, scheint mir methodisch falsch zu sein, besonders da die Worte nicht ohne Schwierigkeit dazu passen.

Daß wirklich auch die johanneischen Formeln dazu passen würden, als Liturgie bei einem christlichen Mysterium zu dienen, wird wohl eine nähere Untersuchung auch der einzelnen Züge darlegen können. In den Mysterienschilderungen oder sakralen Texten, die wir besitzen oder mit gewisser Wahrscheinlichkeit rekonstruieren können, finden wir nicht selten überraschende Parallelen zu unsern johanneischen Texten.

Ich will nicht zu tief auf diese allen Religionsforschern der Kaiserzeit wohlbekannte Frage eingehen; nur so weit, wie es zu einer Erleichterung des Verständnisses unsres Textes beitragen kann, soll es geschehen. Zuerst ein Wort aus C. H.

Es heißt hier IV, 6, nachdem von der Erleuchtung der Seele die Rede gewesen ist: κἀγὼ βαπτισθῆναι βούλομαι, ὦ πάτερ. Und die Antwort lautet: ἐὰν μὴ πρῶτον τὸ σῶμά σου μισήσῃς, ὦ τέκνον, σεαυτὸν φιλῆσαι οὐ δύνασαι· φιλήσας δὲ σεαυτὸν νοῦν ἕξεις, καὶ τὸν νοῦν ἔχων καὶ τῆς ἐπιστήμης μεταλήψῃ.[1] Und dann wird entwickelt, wie das Tödliche und das Göttliche nichts miteinander zu tun haben können, wie der Mensch zwischen diesen beiden wählen muß, wie dieses den Menschen zu Gott macht.

Der Gang hier im Johannesevangelium ist ein ähnlicher. Die Hellenen begehren: κύριε, θέλομεν τὸν Ἰησοῦν ἰδεῖν. Das könnte sehr wohl eine Parallele zu der Bitte, die oben die Worte einleitete, sein, ja man könnte vielleicht eine vage, schwache Vermutung wagen, daß sie einem Ritus entnommen sein könnten und sozusagen die Einleitungsformeln des Rituals darstellen.

Ist dies richtig, dann könnten die sonst so eigentümlichen Worte von der Bitte der Hellenen: „Herr, wir wollen Jesus sehen“, und ihre „Anmeldung“ durch die Jünger gewissermaßen eine Erklärung finden. Sie könnten ja nach dem Vorbild der gewöhnlichen Mysterienliturgien gebildet sein, denn wir finden hier oft, daß der Myste, ehe er zum Gotte vordringen darf, angemeldet werden muß. So betet

[1] Weitere Parallelen sind z. B. die sog. Mithrasliturgie 21, 1: ἐξάψες ὃ ἔχεις καὶ τότε λήψει . . .; vgl. auch Act. Thomae 130: ταύτην ὁ ἀποστρεφόμενος τὴν ζωήν, δέξεται τὴν αἰωνίαν, καὶ ὁ μισῶν τὸ τῆς ἡμέρας καὶ νυκτὸς φῶς θεάσηται φῶς τὸ μὴ καταλαμβανόμενον; den hermetischen Spruch Stobaei Ecl. (ed. Wachsmuth, S. 276, 23): γένεσις ἀνθρώπου φθορᾶς, φθορὰ ἀνθρώπου γενέσεως ἀρχή (vgl. auch Clem. Al. Strom. IV. 13, 89 und Moret, Le rituel etc., S. 225 ff.).

Die johanneischen Worte sind, wie uns die Synoptiker wohl lehren können, der Tradition entnommen, aber der verschiedene Geist zwischen der Frömmigkeit der Syn. und des Jhevs. kommt zum Vorschein: dort die glühenden, gespannten Forderungen an die Christen, nicht ihr Leben zu sparen, hier das ruhige, fast liturgische: das Leben verlieren = in die Weihe eingehen (man beachte den johanneischen Zusatz: ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ; setzt dies ein mehrmaliges „Verlieren“ voraus?).

der Myste in der Mithrasliturgie 12, 1: ἄγγειλόν με τῷ μεγίστῳ θεῷ usw.; daß der Entrückte angemeldet werden muß, ist wohl ein überlieferter Zug, den Seneca Apocol. Anf. parodierend beibehält; vgl. auch die Frage der Sibylle an Musaeus bei Vergil Aen. VI, 666 ff.[1]

Auch Apulejus gibt uns eine ähnliche Schilderung seiner Einweihung in die Isismysterien. Nicht ohne weiteres wurden die Mysten zu den geheimen Mysterien berufen, sondern der Gott muß sie selbst berufen; ohne diesen göttlichen Ruf dürfen sie nicht ins Allerheiligste eintreten. So sagt Apulejus (Metam. XI, 21): Nec minus in dies mihi magis magisque accipiendorum sacrorum cupido gliscebat. Aber der Priester warnt und weigert sich. At ille, vir alioquin gravis, et sobrix religionis observatione famosus, clementer ac comiter, . . . nam et diem quo quisque possit initiari, deae nutu demonstrari, et sacerdotem, qui sacra debeat ministrare, ejusdem providentia deligi (vgl. XI: iam tibi providentia mea illucescit dies salutaris). Utramque culpam vitare ac neque vocatus morari nec non iussus festinare deberem, und: quis tamen tuto possint magna religionis committi silentia, numen deae soleat eligere et sua providentia quodam modo renatos ad novae reponere rursus salutis curricula (es ist oft von der providentia der Göttin die Rede). Wenn wir also eine Analogie zu einer Mysterienszene suchen wollten, so würden diese Worte der Anmeldung der Mysten, daß sie bereit seien, sich der Weihe zu unterziehen, entsprechen.[2]

In P. Par. 47 hören wir eine Klage von einem Mysten Apollonios, dem, wie es scheint, von der Gottheit verweigert worden ist, die Weihe zu empfangen: ψεύδη πάντα καὶ οἱ

[1] E. Norden, nach Dieterich, Mithrasliturgie, S. 224.
[2] Vgl. Reitzenstein, Mysterienreligionen, S. 77 ff., 99.



παρὰ σὲ θεοὶ ὁμοίως, ὅτι ἐνβέβληκαν ὑμᾶς εἰς ὕλην μεγάλην καὶ οὐ δυνάμεθα ἀποθανεῖν, κἂν ἴδῃς ὅτι μέλλομεν σωθῆναι, τότε βαπτιζώμεθα. Diese Worte illustrieren uns gut von einer anderen Seite her die Vorstellungen, die wir hier dargestellt haben, und die auch in unserm Texte sich zu finden scheinen.

Hiermit soll nicht gesagt werden, daß der Johannestext absichtlich ein heidnisches oder gar christliches Mysterienritual nachgebildet hat. Das scheint mir nicht notwendig der Fall zu sein. Aber sobald man anfing, von christlichen Mysterien zu reden und Christus als den πρωτομύστης zu denken, ihn in seine früheren Heilshoffnungen und Heilsersehnungen einzufügen und ihn also in die alten Vorstellungen mehr oder weniger einzurücken, war es selbstverständlich, daß auch die geschichtlichen Züge in dieses Licht hineingerückt, von ihnen gefärbt, ja vielleicht sogar, wenn auch unbewußt, umgebildet wurden.

Im 4. Ev. folgen jetzt die Worte: ἐλήλυθεν ἡ ὥρα, ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Der hermetische Spruch, den wir oben zitiert haben, redet von Taufe, das Johannesevangelium von Verherrlichung. Aber wie jener sogleich von der Notwendigkeit des Hasses gegen den eigenen Leib redet, so dieses von der Notwendigkeit des Sterbens: „wahrlich, wahrlich ich sage euch: fällt das Weizenkorn nicht in den Boden und stirbt,[1] so bleibt es vereinzelt (μόνος); stirbt es aber, so trägt es reiche Frucht“. Diese Worte beziehen sich wohl, wie das μόνος angibt, zunächst auf Jesus, auf den von uns schon betonten Gedanken, daß er als erster den Tod durchbrechen mußte, damit seine Gläubigen ihm

[1] Man beachte, daß auch 1. Kor. 15 dasselbe Bild verwendet worden ist; das Bild kann vielleicht mit der alten Sitte zusammenhängen, daß man auf die Gräber Getreide säte, wie es Dieterich in seiner „Mutter Erde“ S. 49 und 119 gezeigt hat, und es ist daher nicht erstaunlich, daß es weit verbreitet zu sein scheint; besonders für Ägypten haben wir Beispiele in Fülle.

folgen mögen. Vollständig parallel den hermetischen Worten sind dagegen die jetzt folgenden Sprüche, die auch mehr allgemein gehalten sind: ὁ φιλῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολλύει αὐτήν, καὶ ὁ μισῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ εἰς ζωὴν αἰώνιον φυλάξει αὐτήν. Und dann wird hier im 4. Ev. die Verbindung zwischen dem ersten und dem zweiten Spruch gezogen: „Wenn mir jemand dienen will, soll er mir folgen, und wo ich bin, da wird auch mein Diener sein."

Die Vorstellung von einem Todesmysterium ist in der hellenistischen religiösen Welt weit verbreitet.[1] Der Tod ist bisweilen als im Mysterium geschehend gedacht, bisweilen ist auch der leibliche Tod, der Abschied vom irdischen Leben, gemeint (vgl. C. H. XII, 16 und oben S. 14, Anm. 1). Ich will mich jedoch damit begnügen, die Schlußworte der sog. Mithrasliturgie anzuführen, weil hier der Parallelismus der Gedanken ein guter sein dürfte: „Herr, wieder geboren verscheide ich, indem ich erhöhet werde, und da ich erhöhet bin, sterbe ich; durch die Geburt, die das Leben zeugt, geboren, werde ich in den Tod erlöst und gehe den Weg, wie du gestiftet hast, wie du zum Gesetze gemacht hast und geschaffen hast das Sakrament."

Der 27. Vers hat offenbar seinen Ursprung aus der Gethsemanetradition, wie die synoptischen Evangelien uns zeigen können. Aber wie ist er hierher versetzt worden? Die Antwort, die man gewöhnlich gibt, daß der johanneische Christus zu viel von Gott an sich hat, um im Geisteskampf im Garten auf dem Ölberge dargestellt werden zu können, ist kaum zutreffend, denn diese Szene ist ja nur von dort hierher versetzt worden. Es scheint nicht richtig, daß die Szene abgeschwächt ist. War sie dem Verf. unseres Evan-

[1] Vgl. Jamblicus, de myst. VI. 1: τί γὰρ δήποτε, ὡς ὁ σὸς λόγος, νεκροῦ μὲν ἀναφῇ δεῖ εἶναι τὸν ἐπόπτην διὰ δὲ νεκρῶν ζώων τὰ πολλὰ αἱ θεαγωγίαι ἐπιτελοῦνται; vgl. auch die folgende Erklärung davon.

geliums anstößig, hätte er sie allzu leicht weglassen können. Es scheint vielmehr, als ob sie ihm von Gewicht wäre; er braucht sie, und zwar eben in diesem Zusammenhang, wo er die Bedeutung des Todes Jesu als für seine Jünger vorbildlich darstellt.

Wie wir schon oben gefunden haben, kehrt dieselbe Szene im koptischen Evangelienfragment wieder. Dort hören wir, wie die Jünger weinten (S. 9 ff.), und 15 ff. sagt Jesus zu ihnen: „Fürchtet euch nicht, daß ich vernichtet werde, sondern fasset noch mehr Mut. Fürchtet euch nicht vor der Macht des Todes.“ Die Jünger sollen also Jesu folgen, ohne zu fürchten. Ist also Jesus hier ruhig und sich nicht fürchtend dargestellt, so hören wir eben zuvor, wie er, wie hier seine Apostel, sich fürchtet; der von der Tradition (vgl. die Syn.) gegebene Spruch: „Der Geist zwar ist willig, aber das Fleisch ist schwach“ ist hierher versetzt worden, ganz wie das Johannesevangelium die Gethsemaneworte in diesen Zusammenhang hineingestellt hat.

Vielleicht läßt sich eine Erklärung für die Versetzung ähnlicher Worte hierher finden. Wenn wir z. B. die Beschreibung, die Apulejus von den Isisweihen gibt, betrachten — die einzige, die wir eigentlich besitzen — so können wir einen ähnlichen Passus finden. Als Apulejus zaudernd und vor den furchtbaren geheimen Weihen — dem Tode — zurückbebend dasteht, wird ihm gesagt (22): Et quid, inquit, iam nunc stat otiosus, teque ipsum demoraris? Adest tibi dies votis assiduis exoptatus (vgl. das ἐλήλυθεν ἡ ὥρα V. 23); vgl. auch Metam. XI, 19 At ego quamquam cupienti voluntate praeditus, tamen religiosa formidine retardabar, quod enim sedulo percontaveram, difficile religionis obsequium, et castimoniorum abstinentiam satis arduam, cautoque circumspectu vitam quae multis casibus subiacet esse muniendam. Haec idemtidem mecum reputans nescio quo modo quamquam festinans differebam. Vgl. auch die sog. Mithras-

liturgie 10, 16 ff. ἀκούσει βροντῆς καὶ κλόνου τοῦ περιέχοντος. ὁμοίως δὲ σεαυτὸν αἰσθηθήσει ταρασσόμενον. Vgl. auch für die Attisweihen: φρίκη καὶ τρόμος καὶ ἱδρὼς καὶ θάμβος (Hepding, Attis, S. 196). Und Plutarch beschreibt (Fragment über die Seele 2, de Jong S. 313) die Einweihe in große Mysterien, die er mit dem Sterben vergleicht, mit folgenden Worten: Zuerst Irrungen .. . . Finsternis . . . . und sodann vor dem Ende selbst alles Schreckliche, Schaudern und Zittern und Schweiß und Entsetzen; darauf aber strahlt ein wunderbares Licht entgegen.

Hat etwas Ähnliches in einem christlichen Mysterium stattgefunden, oder hat man sich nur den Tod Jesu in Analogie damit gedacht, was wäre natürlicher, als daß die Gethsemaneworte in diesen Zusammenhang gerückt werden? —

Die Himmelsstimme (καὶ ἐδόξασα (aor.) καὶ πάλιν δοξάσω (fut.)) ist charakteristisch für die Situation, die hier gedacht ist; sie soll wohl (obgleich dies ja gegen die Fleischwerdungshypothese streitet, die im Prolog verfochten wird) die Herablassung des Geistes auf Jesus (ἐδόξασα) und seine Verherrlichung im Tode (δοξάσω) bedeuten.[1] Und in dieser Bedeutung paßt sie auch ausgezeichnet in einen Weiheritus hinein: wer die Weihe empfangen hat, ist dadurch verherrlicht worden, und wird im Todesaugenblick verherrlicht werden (vgl. die Schlußworte der Mithrasliturgie).

Die Stimme ist nur um der Jünger willen da. Sie will ihnen bezeugen, daß Jesus siegreich durch den Tod gedrungen ist, daß jetzt alles, was zu dieser Welt gehört, prinzipiell vernichtet worden ist, und daß Jesus es jetzt vermag, sie zu sich zu ziehen.[2]

*

[1] Vgl. Moret, Mystères S. 89.

[2] Die Schilderung von der Himmelsstimme, oder, wie einige es meinten, dem Donner, kommt z. B. auch in der Mithrasliturgie vor und scheint traditionell zu sein. 10, 16 ταῦτα σου εἴποντος ἀκούσει βροντῆς καὶ κλόνου τοῦ περιέχοντος;

Wir haben finden können, wie eine Reihe von Einzelzügen sich in Bruchstücken der antiken Mysterien, die uns bekannt sind, wiederfinden läßt. Das kann kaum ein Zufall sein. Die Bitte der Hellenen, die Worte, daß jetzt endlich die Stunde gekommen sei, die Todesgedanken und Todesworte, die Furcht und das Beben, die Himmelsstimme und der Donner, alles dies sind Züge, die gewissermaßen auch in ein Mysterium hineinpassen würden. Und vor allem, die ganze Gedankenkette, besonders die Worte von δόξα und δοξάζειν, ist die, welche wir für etwas Derartiges erwarten müßten, es sind die Grundgedanken dieser antiken Frömmigkeit, die aus ihnen zu uns reden.

Man halte es nicht für unwahrscheinlich, daß eine „Mysterienliturgie“ auf die johanneische Darstellung des Lebens Jesu habe einwirken können. Ist es doch Sitte des religiösen Kultus, seinen Ursprung immer in die Anfangszeiten seiner Religion zurückzuführen. Hat nicht die Kirche Taufe und Abendmahl von ihrem Meister gestiftet werden lassen? Wie redet nicht z. B. eben das Johannesevangelium von ihnen, und zwar immer mit halbdunklen Worten und Wendungen?

Hat es einmal in den christlichen Kreisen, in denen

---

vgl. auch die oben zitierten Worte aus den Attismysterien. — Vgl. auch 10, 4ff. ὅτι ἐπικαλοῦμαι ἕνεκα τῆς κατεπειγούσης καὶ πικρᾶς καὶ ἀπαραιτήτου ἀνάγκης τὰ μηδέπω χωρήσαντα εἰς θνητὴν φύσιν μηδὲ φρασθέντα ἐν διαρθρώσει ὑπὸ ἀνθρωπίνης γλώσσης ἢ θνητοῦ φθόγγου ἢ θνητῆς φωνῆς ἀθάνατα ζῶντα καὶ ἔντιμα ὀνόματα, also auch hier wird unverständliches Gerede geredet, das die Menschen, die nicht eingeweiht sind, weder verstehen noch aussprechen können (vgl. P. Par. Z. 2474ff.). — Wird an eine derartige Himmelsstimme gedacht, wenn wir P. Par. Z. 1031 f. hören: εἰσέλθε κύριε καὶ ἀποκρίθητί μοι διὰ τῆς ἱερᾶς σου φωνῆς, ἵνα ἀκούσω δηλαυγῶς καὶ ἀψεύστως . . . ; vgl. dazu auch die Beschreibung des Apulejus, Metam. XI, 23 quaeras forsitan satis anxie . . . quid deinde d i c t u m, quid factum? dicerem si dicere liceret, cognosceres si liceret audire (vgl. auch secretoque mandatis quibusdam quae voce meliora sunt). — Vielleicht hat die Himmelsstimme bei der Taufe Jesu etwas mit dieser Vorstellung zu tun, besonders in der alten Formulierung des Ebioniterevangeliums: ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.

unser 4. Evangelium zuerst entstanden ist, ein „Mysterium zum Tode Christi“ (wie z. B. in Ägypten die Osiris-Mysterien) gegeben, was wäre natürlicher, als daß man Christi Tod in diesem Lichte sah, die geschichtlichen Traditionen darüber und die Erinnerungen daran durch diese Gedanken färben und vielleicht umgestalten ließ? Und daß man, wenigstens in Ägypten, Gedanken, die an die alten Sitten der Frommen wenigstens gestreift haben, gehegt hat, das zeigt z. B. schon Clemens Al., aber auch das archäologische Material zur Genüge (vgl. Scott-Moncrieff oft, z. B. S. 124 f.).

Man darf daher nicht derartige Hypothesen für von vornherein unwahrscheinlich halten.[1] Auch wenn es nicht so früh ein derartiges christliches Mysterium gegeben hat, kann doch der hier vorgelegte Gesichtspunkt zu Recht bestehen bleiben. Die Darstellung kann von diesen (damals heidnischen) Vorstellungen beeinflußt worden sein, sich aus ihnen erklären. Man hat den christlichen Erlöser in die alten Hoffnungen und Wünsche eingesetzt, unabsichtlich haben sich alte Züge eingeschlichen und ihren Stempel auf die Heilandsgestalt gedrückt. Der Unterschied zwischen dem synoptischen und dem johanneischen Christus kann nur in dieser Weise seine Erklärung finden.

So sind wir denn in unserm ersten Texte einer Reihe von Vorstellungen und Gedanken begegnet, die die ersten Hörer

---

[1] Ein charakteristisches und leicht kontrollierbares Beispiel ist vor kurzer Zeit zutage getreten; in den altchristlichen Texten (hrsg. v. d. Generalverwaltung d. kgl. Museen zu Berlin, Heft VI) kommt auch ein „altchristliches Gebet“ vor (dessen Schrift mit hoher Wahrscheinlichkeit noch dem 3. Jahrhundert n. Chr. zugewiesen werden darf), worin das Schlußgebet des Poimandres ohne weiteres eingefügt zu sein scheint, und das Christliche nur durch die Schlußdoxologie erkennbar ist. Also schon aus dieser frühen Zeit können wir ein deutliches Beispiel für den Einfluß der alten Liturgie auf die neue belegen (vgl. R. Reitzenstein und P. Wendland, Göttinger Nachrichten 1910, S. 324 ff., und was dort S. 327 über ähnliche Vorgänge auch in den heidnischen Religionsströmungen bemerkt wird).



des Evangeliums gewiß bekannter anmuteten als uns, die wir zweitausend Jahre später leben. Sie wußten, was wir nicht wissen können, worauf alle diese nur halb ausgesprochenen Gedanken hindeuteten, sie kannten vielleicht liturgische Akte, auf die sich unsere Worte zunächst bezogen. Vielleicht ist die Verhüllung absichtlich. Es ist nicht unmöglich — und ich bin dazu von einem ganz anderen Ausgangspunkte her als unsre Texte gekommen — daß wir im Johannesevangelium bisweilen auf Geheimlehren stoßen, die wir nur mit Schwierigkeit verstehen können (oft vielleicht ganz falsch verstehen). Wir müssen m. E. nicht selten mit dieser Eventualität rechnen. Die Schwierigkeiten, die uns so oft im 4. Evangelium begegnen, liegen ja gar nicht in Textkonstruktionen, in Grammatik oder dgl., sondern eben darin, daß manches nur angedeutet wird, daß so vieles als den Lesern bekannt vorausgesetzt wird, ja, daß vieles absichtlich verhüllt zu werden scheint.

Diese Schwierigkeiten haben die Erklärer des Evangeliums zu verschiedenen Hypothesen geführt, wodurch man hoffte, sie aus dem Wege schaffen zu können. Man hat das Evangelium als eine große Allegorie hingestellt, als ein Transparent, wodurch man glaubte, dem geheimnisvollen Dunkel, das es umgab, gerecht zu werden. Aber m. E. vergebens. Man hat versucht, das Werk in Quellen und Schichten zu zerlegen, wobei die Resultate ebensoviele geworden sind wie die Forscher, die sich an dieser heiklen Aufgabe versucht haben. Auch dieser Weg scheint nicht zu einem stichhaltigen Resultate zu führen.

Ich wollte einen anderen Weg betreten. Ich sehe im Evangelium eine Schrift, die mitten in einem lebendigen, wirksamen Leben einer Gemeinde oder Kirche steht, die die allerhöchste Aktualität überall besitzt, und die uns eben darum so schwerverständlich anmutet, weil sie immer auf

Lokal- oder Zeitverhältnisse anspielt, die wir leider nicht kennen. Besonders sind es zwei Faktoren, die die größte Rolle zu spielen scheinen: die Umgebung einerseits, die inneren Verhältnisse der Kirche andererseits. Mit der umgebenden Welt scheinen die Christen in heftigem Kampfe zu liegen. Vieles im Evangelium ist nur als Polemik gegen sie (sowohl Juden wie Heiden scheinen es zu sein) verständlich, z. B. die scharfe Betonung Jesu als das Licht u. a. m.;[1] aber auch auf die inneren Verhältnisse in der Kirche, besonders ihre gottesdienstlichen Gebräuche, ihre Gebete und Sakramente, scheint manches, bes. im K. 13—17, aber auch früher (Taufe und Abendmahl), sich zu beziehen. In diesen Kreis wollte ich auch unsern Text hier hineinzuziehen versuchen.

3.

Um unser Resultat aber noch einmal s. z. s. von einem neuen Ausgangspunkte aus zu prüfen, wollen wir jetzt auch die beiden anderen Texte in unsre Untersuchung einbeziehen, zuerst 13, 31—38. Auch hier ist die Beziehung auf den Tod Jesu zunächst einleuchtend. Und doch wird sogleich V. 36 der Sinn zu etwas, was Jesu Jünger angeht, umgebogen. „Simon Petrus sprach zu ihm: Herr, wohin gehst du? Jesus antwortete: wo ich hingehe, kannst du mir jetzt nicht folgen; du wirst mir aber später folgen“ (vgl. schon V. 33). Und das Charakteristische ist, daß jetzt sogleich vom Tode gesprochen wird: „Herr, weshalb kann ich dir jetzt nicht folgen? Mein Leben will ich für dich lassen.“ Aber was hat nun Jesus darauf zu antworten: er zweifelt, daß Petrus jetzt sein Leben für ihn lassen will, und weil er dies nicht will, kann er ihm nicht folgen.

[1] Vgl. meine Studie „Ich bin das Licht der Welt“, Beiträge zur Religionswissenschaft I, 1914, S. 166 ff.



Auch hier baut der Verf. deutlich seine Erzählung auf überkommenen Stoff, hier Jesu Vorhersagung der Verleugnung Petri. Aber ebensowenig wie oben hindert dies, daß er wie wohl überall in seinem Werke den doppelten Sinn im Texte und Geschehnis voraussetzt.

Und nun einige Einzelbemerkungen. Zuerst die Einleitungsworte: „Als er (Judas) nun hinausgegangen war, sagte Jesus: jetzt . . .“ Wahrscheinlich hat der Verf. noch seine Worte in V. 27 im Gedächtnis: Erst als der Satan weggetrieben worden ist, kann Jesus von seiner Verherrlichung reden (vgl. oben 12, 31). V. 34, 35 kommt fast allen Erklärern sehr abrupt, und man muß zugeben, daß die Worte überraschend wirken. Aber ist hier von einem Mysterium die Rede, dann sind sie nur das, was wir erwarten müßten: der Eingeweihte bekommt die neuen Gebote (ἐντολή ist dafür Term. techn.[1]), die mit seinem Dienste Gottes in unlösbarer Verbindung stehen. Und das christliche Gebot ist die Liebe. Eben daher heißt es jetzt so plötzlich: „Daran wird alle Welt erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr einander lieb habt“.

V. 33 wird bemerkt, daß die Juden ihm nicht folgen können, auch nicht seine Jünger. Jene sind die Ungläubigen, und der Ausspruch war also nur zu erwarten; aber auch diese können ihm nicht folgen, wenigstens noch nicht, wie V. 36 korrigiert wird, weil Jesus ja noch nicht als der Erste durch den Tod zum Leben gewandert ist. In diesem Zusammenhang kann auch erwähnt werden, daß V. 36 u. 37 der Terminus technicus ἀκολουθεῖν (vgl. 12, 26) gleichfalls aufgenommen wird.[2]

---

[1] Vgl. Dieterich, Mithrasliturgie, S. 223.

[2] Vgl. dazu Helios zu Julian: ἑπόμενός τε ἡμῖν . . . θεὸς ἔσῃ καὶ τὸν ἡμέτερον ὄψει σὺν ἡμῖν πατέρα (Dieterich, Mithrasliturgie, S. 222); schon den Orphikern war der Wahlspruch: ἕπου θεῷ, ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ (vgl Rohde, Psyche, II S. 125 u. 163) lieb; kann auch die Darstellung 1, 35 ff. von ähnlichen Gedanken beeinflußt sein?

Schließlich nur eine Erklärung der besonderen Formeln, in denen hier die „Verherrlichung" ausgedrückt wird. Wir haben hier zum erstenmal die Phrase: ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ. ἐν αὐτῷ bedeutet hier nicht, wie man es so oft darstellt, durch ihn, sondern ist lokal zu nehmen. Ein Wort Vallentins kann es uns vielleicht erklären, aus seiner berühmten Predigt (Clem. Al. Strom. IV 89, 2): ἀπ' ἀρχῆς ἀθάνατοί ἐστε καὶ τέκνα ζωῆς ἐστε αἰωνίας καὶ τὸν θάνατον ἠθέλετε μερίσασθαι εἰς ἑαυτούς, ἵνα δαπανήσητε αὐτὸν καὶ ἀναλώσητε, καὶ ἀποθάνῃ ὁ θάνατος ἐν ὑμῖν καὶ δι' ὑμῶν.[1] Es ist also derselbe Gedanke, wie wenn Paulus von einem μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν (Gal. 4, 19) spricht (vgl. oben S. 20 das Origeneszitat, wo die Gedanken miteinander abwechseln). Die Vorstellung davon ist in der hellenistischen Religiosität ungemein gewöhnlich: der Gott geht in den Menschen ein und vergöttlicht ihn dadurch, der Mensch gewinnt die μορφή Gottes.[2] Vgl. z. B. die Zauberformel ἔμβηθι αὐτοῦ εἰς τὴν ψυχήν, ἵνα τυπώσηται τὴν ἀθάνατον μορφὴν ἐν φωτὶ κραταίῳ καὶ ἀφθάρτῳ, und auch die Worte einer altchristlichen (ägyptischen!) Liturgie[3]: μόρφωσον πάντας τοὺς ἀναγεννωμένους τὴν θείαν καὶ ἄρρητόν σου μορφήν, ὅπως διὰ τοῦ μεμορφῶσθαι καὶ ἀναγεγεννῆσθαι σωθῆναι δυνηθῶσιν καὶ τῆς βασιλείας σου ἀξιωθῆναι. Ein besserer Kommentar zu den Johannesworten kann kaum gegeben werden (die Überschrift zu diesen Worten war in der Handschrift ἁγιασμὸς ὑδάτων).[4] Vgl. auch Komarios' Beschreibung des μυστήριον τῶν φιλοσόφων: θεῖον ἔχον τὸ εἶδος, θείαν καὶ τὴν ἐνέργειαν· θεῖον γάρ ἐστιν, ὅτι ἑνούμενον τῇ θεότητι, θείας ἀποτελεῖ τὰς οὐσίας, ἐν ᾧ τὸ πνεῦμα σωματοῦται (Berthelot, Les alchimistes grecs, S. 296; so auch Act. Thomae 112;

---

[1] Vgl. auch Herm. Mand. 3, 1.

[2] Zu diesen Vorstellungen vgl. Reitzenstein, Mysterienreligionen, S. 48; vgl. auch S. 173 f.

[3] Herausgegeben von Wobbermin, T. u. U. (N. F. 17) 1899, S. 8, 27 ff.

[4] Vgl. P. Leyd. W. XXI. 19: ἔχω σε ἐν τῇ καρδίᾳ μου.

vgl. Asclepios 10). Vgl. auch P. Par. Z. 3205 ἐξορκίζω σε τὸν ὑπηρέτην, ὅτι ἐγώ σε θέλω εἰσπορευθῆναι εἰς ἐμὲ καὶ δεῖξαί μοι περὶ τοῦ δεῖνα (vgl. P. Lond. 122, 2 und P. Par. Z. 215: συνεστάθην σοι τῇ ἱερᾷ μορφῇ, ἐδυναμώθην τῷ ἱερῷ σου ὀνόματι, vgl. Z. 2031 ff.). Damit steht ja in enger Verbindung, was wir schon oben von der Identifizierung Gottes mit dem Menschen gesagt haben. Vgl. in diesem Zusammenhang P. Leyd. V. II, 11, 12 ἧκέ μοι ὁ δεσπότης τῶν μορφῶν.

Dasselbe wird auch unter der Vorstellung von der Einwohnung des ganzen Wesens Gottes gedacht, wie wir es z. B. in C. H. XIII, bes. im Lobgesang, hören.

Mit der Formulierung und dem Gedanken des Johannesevangeliums stimmt nahe ein rein ägyptischer Text überein, der von Reitzenstein[1] mitgeteilt worden ist, wo ein Echnaton betet: „Du bist in meinem Herzen, kein anderer kennt dich außer deinem Sohne Echnaton; du hast ihn eingeweiht in deine Gedanken und in deine Kraft". Durch die Einwohnung Gottes wird der Mensch Gottes Sohn und Gott, wird geheiligt und besitzt dadurch alle göttlichen „Kräfte" und „Erkenntnis".

Wenn Reitzenstein dies zur Ekstase rechnet, glaube ich, daß er ein wenig modernisiert. Es sind dies nicht ekstatische Töne, sondern ganz einfach eine durchaus der antiken Psyche angemessene Erklärung, eine Erklärung, die besonders dem ägyptischen Denken nahe liegen mußte, und es ist kein Zufall, daß wir besonders in ägyptischen Texten Belege für diese Gedanken gefunden haben. Denn eben hier war diese Identifizierung eines Menschen mit einem Gotte, und die Vergöttlichung des ersteren dadurch, etwas schon seit alten Zeiten Geläufiges. Wir müssen uns doch daran gewöhnen, daß nicht alles, was wir als „mystisch" empfinden, dem

---

[1] Mysterienreligionen, S. 19.

antiken Menschen auch „mystisch“ war, sondern solche Worte waren oft nur die einzige Weise, in der er eine „Erklärung“ der religiösen oder anderer Tatsachen geben konnte. Die Vergöttlichung des Menschen durch das Eingießen göttlicher Kraft ist allgemein hellenistisch-orientalisch, seine Identifizierung mit Gott scheint dagegen mehr speziell ägyptisch zu sein. Aber in der Kaiserzeit finden wir oft, daß beide ineinandergegangen, miteinander vermischt sind. Das scheint auch im 4. Evangelium der Fall zu sein.

4.

Wir wollen nun schließlich auch das sog. hohepriesterliche Gebet Jesu (Jh. 17) in Betracht nehmen. Die ersten Verse haben wir schon oben ein wenig berührt. Die Stelle beginnt mit einem Gebet Jesu, daß Gott ihn „verherrlichen“ möge, damit der Sohn ihn „verherrliche“. Jesus muß mit Gottes Kraft und Herrlichkeit ausgerüstet werden, um Gott „verherrlichen“ zu können. Gott hat ihm ja schon die ἐξουσία über alles Fleisch gegeben, das ist die Voraussetzung der Möglichkeit dafür, daß Jesus Gott werde verherrlichen können. Er ist also mit wunderbarer Macht (denn das bedeutet der Term. techn. ἐξουσία) begabt worden. Ganz parallel ist die Vorstellung im Schlußgebet des Poimandres: ὁ σὸς ἄνθρωπος συναγιάζειν σοι βούλεται [1], καθὼς παρέδωκας αὐτῷ τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν. Diese ἐξουσία besteht darin, daß er „allem, was du ihm gegeben hast, ewiges Leben gebe“. Er ist also mit der Fähigkeit von Gott begabt worden, dem Menschen ewiges Leben zu verleihen. Das ist nun aber ganz dasselbe, nur mit anderen Worten ausgedrückt, was sonst

[1] Die Übersetzung von Joh. Weiß (Neutest. Studien, Georg Heinrici dargebracht, S. 123): „der heilig sein will wie du“, scheint mir allzu modern, wie schon das folgende ἐξουσία zeigen sollte; συναγιάζειν hat hier einen viel konkreteren Sinn, steht ungefähr mit συμμεταμορφοῦσθαι (vgl. oben) synonym; vgl. Hebr. 2, 11, Clem. Al. Paid. I,VI, 25, 3; Strom IV 25, 161, 3 (vom Abendmahl, man beachte die Phrase: ἁγιαζομένη σὰρξ οὐράνιος) u. a.



genannt wird: den Vater (in der Welt) verherrlichen, ihn in dem Menschen verkörpern und ihn dort eine vollständige Umwandlung und Vergöttlichung des Menschen durchführen lassen, oder, wie wir es jetzt in unserem Kapitel hören: den Menschen ihn „kennen lernen“ lassen, seinen Namen den Menschen kundgeben[1].

Diese Synonymität von δοξάζειν und γιγνώσκειν tritt deutlich in einem Text Clem. Al. Strom. VII 41, 7 hervor: ᾗ καὶ ὁ κύριος ηὔχετο, εὐχαριστῶν μὲν ἐφ' οἷς ἐτελείωσεν τὴν διακονίαν, εὐχόμενος δὲ ὡς πλείστους ὅσους ἐν ἐπιγνώσει γενέσθαι, ἵν' ἐν τοῖς σῳζομένοις διὰ τῆς σωτηρίας κατ' ἐπίγνωσιν ὁ θεὸς δοξάζηται καὶ ὁ μόνος ἀγαθὸς καὶ ὁ μόνος σωτὴρ δι' υἱοῦ ἐξ αἰῶνος εἰς αἰῶνα ἐπιγινώσκηται.[2]

Wer einmal die Synonymität oder wenigstens nahe Verwandtschaft aller dieser Gedanken und Worte, wenigstens im Auge des antiken Menschen, eingesehen hat, der kann in einem ganz anderen Lichte diese scheinbar so unzusammenhängenden und planlosen Aneinanderreihungen verschiedener Gedanken sehen. Logisch gibt es zwar kein befriedigendes Resultat, aber die Logik hat in der Welt der Religion einen sehr sekundären Platz. So z. B. hier: Jesus bittet um δόξα, um Gott verherrlichen zu können. Aber in demselben Atem wird ja betont, daß er schon Gott verherrlicht hat (V. 4), daß Gott ihm schon die ἐξουσία verliehen hat, usw. Aber daran denkt unser Evangelist nicht. Er denkt nur, wie jeder antike Mensch, wenigstens in den Schichten, in denen unser Evangelium zu Hause ist, daran, daß Jesus, um nun das letzte große Werk im Tode vollführen zu können, der göttlichen Kraft in höherem Maße als sonst bedürfe, daß er jetzt eine Tat aus-

[1] Vgl. oben S. 17f. Zu V. 3 gibt uns C. H. XVIII, 13 (Text nach Reitzenstein) eine Parallele: οὕτωσὶ δὲ καὶ ἡ γνῶσις τοῦ παντός, ἥπερ ζωὴν πᾶσι πρυτανεύει .... καὶ τὴν εἰς θεὸν εὐφημίαν, ἣν ἡμῖν ἐδωρήσατο.

[2] Vgl. Ir. IV. 6. 4: θεὸν εἰδέναι οὐδεὶς δύναται μὴ οὐχὶ θεοῦ δοξάζοντος, τουτέστιν ἄνευ θεοῦ μὴ γινώσκεσθαι τὸν θεόν.

zuführen hat, wie kein Mensch sie aus eigenen Kräften auszuführen vermag, daß er, wie ein Priester, um die Seinigen heiligen zu können, erst sich selbst heiligen muß.

In dieser Weise z. B. stellt sich das oben zitierte koptische Evangelienfragment die Sache vor. Es beginnt damit, Jesus die Erwerbung seiner Kraft schildern zu lassen, wodurch er mächtig wird, den Tod zu zerschmettern und dadurch auch die Seinigen nach sich zu ziehen. Und ähnlich scheint mir der Gedankengang im 2. von Jacoby veröffentlichten Fragment zu sein, nur daß wir hier von der Begabung der Apostel mit dieser Kraft und Herrlichkeit hören (vgl. auch Jh. 7, 39), obgleich der fragmentarische Charakter der Blätter eine sichere Deutung nicht gestattet.

Und nun fragen wir: was ist diese „Verherrlichung", von der im Evangelium so oft die Rede ist. Sie ist, wie wir gesehen haben, eine ganz konkret gedachte Umwandlung des Menschen, die dadurch zustande gekommen ist, daß in ihn etwas Göttliches eingegossen worden ist, daß Gott in ihm ist und in ihm Gestalt gewinnt, und ihn nach seinem Bilde umformt. Und was ist dies Göttliche? Zwar wird es oft das ewige Leben genannt, oft „kennen", „glauben", und so hören wir auch hier: Jesus hat den Menschen den „Namen" Gottes geoffenbart (ἐφανέρωσα); „sie haben erkannt, daß alles, was du mir gegeben hast, aus dir stammt. Die Worte, die du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben, und sie haben sie angenommen und haben in Wahrheit erkannt, daß ich von dir ausgegangen bin, und sind zum Glauben gekommen, daß du mich gesandt hast."[1] Es sind alles dies nur

[1] Vgl. das schon oben zitierte ägyptische Gebet: „Du bist in meinem Herzen, kein anderer kennt dich außer deinem Sohne Echnaton; du hast ihn eingeweiht in deine Gedanken und in deine ‚Kraft'"; für weiteres vgl. unten S. 50 ff., bes. P. Insinger: „Erkenne die Größe Gottes, um sie in deinem Herzen werden zu lassen".



verschiedene Formeln und Umschreibungen, allerdings von verschiedenen Gesichtspunkten her, dessen, was der Mensch in seiner Religion erlebt zu haben meinte, dessen, wovon er sein Inneres so erfüllt fühlte, dessen, was ihm durch sein Christwerden zuteil wurde. Es ist nur dem Geiste der johanneischen Frömmigkeit gemäß, daß das „Erkennen“ und das „Glauben“ dabei eine so große Rolle spielen.

Alle diese doch religiösen Gedanken sind in Vorstellungen gegossen oder wenigstens gegen einen Hintergrund gezeichnet, die aus den primitiven religiösen Gefühlen der Menschheit stammen — ich denke an die mana- oder Kraft-Vorstellungen, über die Söderblom soeben geschrieben hat — und die mit der populären Religion so oft verbunden sind und markant hervortreten. Wenn der antike Mensch z. B. von religiöser γνῶσις, χάρις oder δόξα u. a. redet, wer fühlt nicht, daß diese primitiven Töne oft daraus reden. —

Und doch finden wir nicht selten, daß die johanneische Gnosis dogmatischer Art ist. Hier hören wir z. B. sozusagen eine kurze Zusammenfassung dessen, was die johanneische Glaubensdogmatik zum Inhalt hat. Diese Gedanken gehen wie ein roter Faden durch das ganze Evangelium: zu wissen, daß Jesus vom Vater gesandt ist, in seinem Auftrag handelt. Das scheint der Inhalt der johanneischen Gnosis, wenn ich diesen Ausdruck gebrauchen darf, zu sein, das, was die Gläubigen im Mysterium zu wissen bekamen, was sie von den Außenstehenden unterscheiden sollte: Jesus und kein anderer unter den vielen, die diesen Anspruch erhoben, ist Gottes Sohn, von Gott zum Heil der Menschheit gesandt, der er die göttlichen Kräfte schenkt.

Dieser Gedankengang wird auch in den folgenden Versen fortgesetzt: „Ich bitte für sie; nicht für die Welt bitte ich, sondern für die, welche du mir gegeben hast, weil sie dein sind und alles, was mein ist, dein ist und das Deine mein,

und ich in ihnen verherrlicht bin" (man beachte das Perfektum!). Denn dieses: „Gottessein", „ihm angehören", das ist eben dasselbe, wie daß er „in ihnen verherrlicht" wird — oder wenigstens: das Eine schließt das Andere ein. Dies geht hier unzweifelhaft aus dem Zusammenhang hervor. Noch deutlicher ist es vielleicht 17, 20 ff., wo dieselben Gedanken wie die, die wir jetzt behandelt haben, wieder aufgenommen werden, wenn auch unter einem anderen Gesichtspunkt, nämlich, daß seine Jünger, die er jetzt „geheiligt", „verherrlicht" hat, andere zum Glauben an ihn führen werden, die aber ebenso von ihnen werden „verherrlicht" werden wie sie von Jesus.[1]

Hier kehren noch einmal dieselben Ausdrücke wie V. 6 ff. wieder. Wir hören von der Einheit aller Gläubigen: „Der Vater in mir und ich in dir, daß auch sie in uns seien." Wir hören von der Verherrlichung: „Ich habe die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, ihnen gegeben, damit sie eins seien, wie wir eins sind: ich in ihnen und du in mir, damit sie zur vollendeten Einheit kommen, damit die Welt erkenne, daß du mich gesandt und sie geliebt hast."[2] Die enge Verbindung zwischen der „Verherrlichung" und dem „Einssein" ist wenigstens jedem in der Antike geschulten Auge handgreiflich. Und ganz charakteristisch wird dies V. 24 damit vertauscht, daß Jesus wünscht, seine Jünger mögen seine Herrlichkeit schauen (θεωρῶσιν τὴν δόξαν τὴν ἐμήν). Hier haben wir also das Schauen Gottes, die θέα θεοῦ, die ja zu Gott macht. Die Gläubigen haben die Gnosis von Jesu, wie Jesus die Gnosis von Gott hat (V. 25) und ihnen seinen Namen kundgegeben hat, um seine Liebe in ihre Herzen einzugießen. Die Liebe ist hier ein mit πιστεύειν und γιγνώσκειν parallel gedachter Begriff, und es ist daher zu

[1] Vgl. hier Jh. 15, 8 und auch 16, 14.

[2] So auch Jh. 13, 32, vgl. unten S. 50 ff.

beachten, daß sie V. 26 plötzlich mit Jesus selbst vertauscht wird: „damit die Liebe, mit der du mich geliebt hast, in ihnen sei und ich in ihnen.“

Wir können also feststellen, daß wir uns noch in denselben Gedankenbahnen befinden wie oben 17, 8 ff. Und es ist dasselbe Thema, das das ganze Evangelium durchweht, das hier in den verschiedensten Variationen uns entgegenhallt: Der Vater hat Jesus gesandt, ihn mit allen göttlichen Kräften ausgerüstet, die er dann den Menschen gebracht hat, oder: Gott hat in und mit ihm der Welt diese Kräfte gesandt. Es gilt, von ihnen so viel wie möglich zu erwerben; nur durch sie ist man der Unsterblichkeit, des Lebens gewiß. Eben durch diese Tat an den Menschen hat sich Jesus als der Sohn Gottes erwiesen. Und der ganze Zweck des Evangeliums ist ja eben dies, zu erweisen, daß Jesus eben in diesem Sinne der Sohn Gottes ist (20, 31).

Aber mit dieser Linie vermischt sich auch eine andere, mehr nüchterne: die einfache Identifizierung des Christen mit Jesus: „Ich bin du und du bist ich.“ Was er getan hat, das müssen auch die Christen tun, sie müssen ihm in den Tod ins Leben folgen. Auch in dieser Hinsicht ist Jesus Gottes Sohn und hat dadurch den Seinigen die Errettung ermöglicht.

Ist dies nun richtig, dann zeigt es sich, daß das Evangelium die tiefsten Wurzeln in der hellenistischen Weltanschauung und Religiosität hat, daß eigentlich nur aus ihnen ein wirkliches Verständnis desselben zu gewinnen ist, mag es auch immer andere Einflüsse deutlich genug verraten. Dies nun im einzelnen, und zwar zunächst eben an dem uns vorliegenden Texte anschaulich zu machen, wird unsere nächste Aufgabe sein.

17, 22 hören wir: „Und ich habe die ‚Herrlichkeit‘ (δόξα), die du mir gegeben hast, ihnen gegeben, damit sie

eins seien, wie wir eins sind“, und dann wird zu den Formeln der hellenistischen Mystik übergegangen; dies zeigt uns also eine gewissermaßen intime Verbindung zwischen der Verherrlichung und dem Einssein mit Gott, das die Voraussetzung für das ἓν εἶναι der Gläubigen ist.[1] Wir haben schon oben eine ähnliche Verbindung belegen können, wo davon die Rede war, daß der Gott in uns verherrlicht werden sollte, jetzt wird dasselbe Thema in einer neuen Weise variiert. Sehr deutlich wird uns der Gedanke, der in den antiken Menschen bei diesen Worten geherrscht haben muß, durch einige Worte des Komarios illustriert: ἡ γαστὴρ γὰρ (auch die Worte unmittelbar vorher sind beachtenswert) ἡ τοῦ πυρὸς ἔτεκεν αὐτούς, καὶ ἐξ αὐτῆς ἐνεδύσαντο δόξαν· καὶ αὕτη ἤνεγκεν εἰς ἑνότητα μίαν, καὶ ἐτελειώθη ἡ εἰκὼν σώματι καὶ ψυχῇ καὶ πνεύματι, καὶ ἐγένοντο ἕν.[2]

Wir haben schon oben S. 42ff. diese Vorstellungen angedeutet. Sie sind besonders für alle ägyptische Theologie (fast alle unsre Texte stammen von dort) charakteristisch und illustrieren uns, wie konkret man sich diese Dinge deutet. Es sei mir hier erlaubt, noch einen Text hinzuzufügen (ägyptisch), wo der Myste, dem sein Gott erschienen ist, das Dankopfer bringt und betet: Mit deiner heiligen Gestalt bin ich zusammengekommen, durch deinen Namen habe ich Kraft erlangt, deine segensvollen Ausflüsse (oder Ausstrahlungen) in mich aufgenommen, Gott, mein Herr, und darf nun heimkehren im Besitz einer gottgleichen Natur (ἰσόθεος φύσις,[3] vgl. auch die charakteristische Ausführung Clem. Hom.

---

[1] Vgl. die typischen Ausführungen von Jamblicus, de myst. VI.6: τὴν δύναμιν διὰ τὴν πρὸς θεοὺς ἕνωσιν, ἣν παρέσχεν αὐτῷ . . . ἡ γνῶσις, und VIII. 7 (Schluß): θεοῖς ἑνοῦσθαι δυνάμεθα καὶ τῆς κοσμικῆς τάξεως ὑπερέχειν, ἀιδίου τε ζωῆς καὶ τῶν ὑπερουρανίων θεῶν τῆς ἐνεργείας μετέχειν; vgl. auch ff.

[2] Bertholet, Les alchimistes grecs, S. 297; man beachte auch die Ausführung eben vorher, die sehr charakteristisch ist.

[3] Reitzenstein, Mysterienreligionen, S. 31.

XVI, 19). Alles dies sind Vorstellungen, die, nur sehr wenig verändert, auch im Johannesevangelium sich wiederfinden lassen, und die also auf einen Einfluß ägyptischer Theologie im 4. Ev. hindeuten. [1]

Vielleicht ist dies am deutlichsten, wo von der im Evangelium ziemlich oft vorkommenden und, wie es scheint, dem Verfasser wichtigen Formel der ägyptischen Mystik die Rede ist. Zuerst finden wir sie 10, 38: „. . . glaubt den Werken, damit ihr zu der Erkenntnis gelangt, daß in mir der Vater und ich im Vater“, und 14, 10 ff.: „Glaubst du nicht, daß ich im Vater bin und der Vater in mir ist? . . . Glaubt mir, daß ich im Vater bin und der Vater in mir ist; wenn aber nicht, glaubt um der Werke selbst willen. Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wer an mich glaubt, wird die Werke, die ich tue, auch tun, und größere als diese wird er tun“; 17, 21: „daß alle eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir, daß auch sie in uns eins seien, damit die Welt glaube, daß du mich gesandt hast. Und ich habe die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, ihnen gegeben, damit sie eins seien, wie wir eins sind; ich in ihnen und du in mir, damit sie zur vollendeten Einheit kommen, damit die Welt erkenne, daß du mich gesandt und sie geliebt hast, so wie du mich geliebt hast“ (vgl. auch die folgenden Verse, die dieselben Gedanken fortsetzen, beachte bes. V. 26b). Vgl. auch 17, 10.

Schon die Tatsache, daß dieselben Gedanken in genau denselben Formeln so oft wiederkehren, zwingt uns dazu,

---

[1] Vgl. in diesem Zusammenhang die von Reitzenstein zitierten ägyptischen Zaubergebete (Poimandres, S. 235 ff., bes. S. 237): Erkenne die Größe Gottes, um sie in deinem Herzen werden zu lassen, und von Gott heißt es: er kennt den Frommen mit der Größe Gottes in seinem Herzen; vgl. auch dort die Inschrift von London, S. 62 ff., P. Par., Z. 3205. Auch in den hermetischen Schriften finden sich ähnliche Gedanken, wenn auch hier mehr philosophisch geformt, mehr „spiritualisiert“.



hier formelhafte, schon vor der literarischen Fixierung des Evangeliums festgeprägte Ausdrücke anzunehmen, aber das hindert ja nicht an sich, daß sie ‚johanneisch' sein könnten. Aber nun ist es uns möglich, eben diese Formeln nicht selten besonders in ägyptischer, auch außerchristlicher Frömmigkeit belegen zu können.

Zuerst in einigen Papyri. P. Lond 122 (ich zitiere aus Reitzensteins Poimandres): II 1ff: ἐλθέ μοι, κύριε Ἑρμῆ, ὡς τὰ βρέφη εἰς τὰς κοιλίας τῶν γυναικῶν . . . οἶδά σε, Ἑρμῆ καὶ σὺ ἐμέ. ἐγώ εἰμι σὺ καὶ σὺ ἐγώ, und dann folgen die Worte von dem, was der Gott tun soll, oder Gebet III 11: σὺ γὰρ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ. τὸ σὸν ὄνομα ἐμὸν καὶ τὸ ἐμὸν σόν· ἐγὼ γάρ εἰμι τὸ εἴδωλόν σου, und auch hier wird die Wirkung, die erwartet wird, eingeführt; auch I 11 begegnet dieselbe Formel: σὺ γὰρ εἶ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ· ὃ ἂν εἴπω, ἀεὶ γενέσθω.

Das Große also, das durch diese Zauberformeln erwartet wird, und das die Mysten erstreben, ist diese Einheit Gottes und des Menschen, dieses Ineinssein, das auch die Vergottung des Menschen in sich trägt. Nur dadurch wird er mächtig, die gewaltigsten Dinge auszuführen. Das wird noch mehr bekräftigt, wenn wir eine von Norden aus der Sammlung der Alchimisten, S. 28 ff., S. 30: παρήγγειλεν μηδενὶ μεταδιδόναι εἰ μὴ μόνον τέκνῳ καὶ φίλῳ γνησίῳ, ἵνα ᾖ αὐτός σου, καί σου ᾖ αὐτός angeführte Formel in diesen Zusammenhang hineinstellen. Es ist wohl nicht ein Zufall, daß dieses Einssein so oft mit der Vorstellung von dem Bilde der „Gestalt" Gottes auch in diesen außerchristlichen Texten verbunden wird.

So hören wir auch von Irenäus (I, 13 · 3), daß die Formel von Markus dem Gnostiker eben in der höchsten Weihe verwendet worden ist; er hat uns folgende Worte aufbewahrt: λάμβανε πρῶτον ἀπ' ἐμοῦ καὶ δι' ἐμοῦ τὴν χάριν. εὐτρέπισον σεαυτὴν ὡς νύμφη ἐκδεχομένη τὸν νυμφίον ἑαυτῆς, ἵνα ἔσῃ ὃ ἐγὼ

καὶ ἐγὼ ὃ σύ.καθίδρυσον ἐν τῷ νυμφῶνί σου τὸ σπέρμα τοῦ φωτός. λάβε παρ' ἐμοῦ τὸν νυμφίον καὶ χώρησον αὐτὸν καὶ χωρήθητι ἐν αὐτῷ.[1] Es sind dies dieselben Gedanken, die wir oben haben konstatieren können: das Einswerden des Menschen mit Gott und die daraus folgende Vergottung, die hier so stark, wenn auch mehr volkstümlich-religiös (man beachte: χάρις und φῶς) hervorgehoben werden.

Auch im ophitischen Evaevangelium und in Pistis Sophia hören wir dieselbe Formel, und zwar im Munde Jesu: in jenem kommt eine Himmelsstimme und sagt: ἐγὼ σὺ καὶ σὺ ἐγώ. καὶ ὅπου ἐὰν ᾖς, ἐγὼ ἐκεῖ εἶμι καὶ ἐν ἅπασίν εἰμι ἐσπαρμένος, (Epiph. haer. 26, 3, vgl. C. H. V, 11)[2], in diesem können wir sie sehr oft finden, und sie bezeichnet auch hier, von einer Seite her betrachtet, das Ziel des „Mysteriums“.

Die Formel scheint ein Ausdruck für die denkbar vollständigste Einigung des Menschen mit Gott zu sein. Es ist nicht richtig, sie direkt als ‚mystisch‘ aufzufassen.[3] Sie will nur zum Ausdruck bringen, daß der Mensch des Göttlichen teilhaftig geworden ist, daß er Gott geworden ist. ‚Mystik‘ ist es, wenn alle antike Religion Mystik ist, aber durchaus nicht persönlichkeitsverneinende Mystik. Die Person wird gar nicht aufgelöst, verliert nicht sich selbst. Es ist nur primitive Erklärung dessen, was von den religiös lebendigen Menschen empfunden wurde, eine Erklärung, die allerdings selbstverständlich mit den Vorstellungen und psychologischen Kategorien des antiken Menschen arbeiten

---

[1] Vgl. Jamblicus, de myst. X, 6: καὶ τότε δὴ ἐν ὅλῳ τῷ δημιουργικῷ θεῷ τὴν ψυχὴν ἐντίθησι, καὶ τοῦτο τέλος ἐστὶ τῆς παρ' Αἰγυπτίοις ἱερατικῆς ἀναγωγῆς.

[2] Hier sind also die alten ägyptischen Gedanken in einer pantheistischen Weise gedeutet, die jedoch nicht an sich mit ihnen verbunden ist; es ist dies ein Versuch einer mehr rationalistisch und philosophisch veranlagten Generation, die alten Formeln sich zurecht zu legen. Auch Norden nimmt hier formelhaftes Gut an (Agnostos Theos., S. 351).

[3] Wie z. B. Weinel, Biblische Theologie des N. T., S. 474.

mußte. So scheint es auch im Johannesevangelium der Fall zu sein. Es ist nicht von einem „mystischen“ Einssein des Frommen mit Jesu und mit Gott die Rede.

Nun haben wir zwar schon mehrmals oben (z. B. S. 30 und 37) darauf hinweisen müssen, daß dies Einswerden Gottes mit dem Menschen in engstem Zusammenhang mit der Vorstellung von der „Verherrlichung“, also auch dem „Erkennen“ und dem „Sehen“ steht. Wir müssen sagen, daß diese verschiedenen Gedanken in unserem Evangelium ziemlich synonym sind. Allgemein hellenistisch sind ja unzweideutig diese letzteren so oft benutzten Vorstellungen, von einem Eingießen göttlichen „Stoffes“ in den Menschen, und der dadurch zustande gekommenen Vergöttlichung.

Das Einswerden Gottes und des Menschen kann vielleicht nicht so allgemein-hellenistisch genannt werden. Es scheint mir, daß wir hier, wenigstens was die meisten Formeln angeht, mit Einflüssen ägyptischer Terminologie rechnen müssen. Ich erinnere an das, was schon oben beigebracht worden ist, und zwar besonders im Anschluß an das, was Reitzenstein in seinem Poimandres ausgeführt hat. In einem altägyptischen Zaubertext wird als magisches Buch erwähnt „das Buch zu sein wie Gott“; in dem Papyrus Insinger lesen wir: „Erkenne die Größe Gottes, um sie in deinem Herzen werden zu lassen“, „er kennt den Frommen mit der Größe Gottes in seinem Herzen; die Zunge, noch ehe sie gefragt ist, ihre Worte kennt der Gott“, „Thot ist Herz und Zunge des Frommen (bzw. Weisen); siehe sein Haus ist der Gott.“ Da Thot auch Herz und Zunge des Allgottes ist, so sind Gedanken und Worte des Frommen zugleich die Gedanken und Worte Gottes.

In Pistis Sophia sind diese Gedanken nicht selten hervorgehoben (vgl. bes. S. 148 der Berl. Ausgabe): „Und wahrlich, ich sage euch: Jene Menschen sind ich und ich bin sie . . .

Deswegen nun habe ich mich nicht gescheut noch geschämt, euch meine Brüder und meine Genossen (!) zu heißen, weil ihr Mitkönige mit mir in meinem Reiche sein werdet. Dieses nun sage ich euch, wissend, daß ich euch das Mysterium des Unaussprechlichen geben werde, d. h. jenes Mysterium bin ich und ich bin jenes Mysterium . . . . alle Menschen . . . . werden mit mir Mitkönige in meinem Reiche sein, und ich bin sie und sie sind ich“ usw.

Es sind alle diese Gedanken der ägyptischen Frömmigkeit, die wir jetzt in solcher Fülle haben anführen können, auf eine leitende Vorstellung, wenigstens in letzter Linie, zurückzuführen, die der Grundgedanke der Religion der Nilländer ist.

Es zieht sich, wie wohl jeder Kenner der ägyptischen Religion weiß, wie ein roter Faden durch ihre Geschichte die Vorstellung von der Identifizierung des Menschen mit Gott, besonders mit Osiris (vgl. oben S. 23ff.). Auf der Realität dieses Einswerdens des Menschen mit ihm beruht z. B. die ganze Unsterblichkeitshoffnung, oder besser gesagt die Hoffnung auf ein glückseliges Dasein auch nach dem Tode.[1] In derselben Weise wird der Fromme schon bei Lebzeiten mit Osiris identifiziert, er wird — dies gilt schon seit ältesten Zeiten für den Pharao, aber wie für ihn so auch oft für jeden Frommen, besonders in der hellenistischen Zeit — Gott, vergöttlicht.

Wir haben schon mehrmals gesehen, wie wir die Gedanken vom Einswerden des Menschen mit Gott, von dem Einwohnen Gottes in ganz realem Sinne eben in ägyptischen Dokumenten wiedergefunden haben, und m. E. ist es ganz richtig, wenn Reitzenstein die hier behandelten Formeln ἐγὼ ἐν σοί καὶ σύ ἐν ἐμοί als Formel ägyptischer Mystik oder vielleicht noch besser: Frömmigkeit oder Theologie behandelt. Wir haben auch oben finden können, daß dies Vergöttlichung des Menschen mit einschließt; aber mehrmals haben wir auch

[1] Vgl. Scott-Moncrieff, S. 100 ff. a. u.

gefunden, daß die Vorstellung dahin umgebogen wird, daß Gott durch den Menschen und in ihm handelt. Auch dies scheint mit uralten ägyptischen Gedanken zu harmonieren. Charakteristischerweise findet sich auch diese Wendung in unserm 4. Evangelium, wie wir bald finden werden.

Wenn man die Charakteristika alter ägyptischer und hellenistischer Mystik vergleicht, findet sich ein Unterschied. Die hellenistische Mystik ist unpersönlich, persönlichkeitsauflösend: der Mensch wird von göttlicher Kraft (mana) erfüllt, und diese bildet den Menschen allmählich um, macht ihn zum Gott. Die ägyptischen Grundgedanken sind anderer Art. Der Mensch wird, durch magische Formeln ursprünglich, oder durch Weihe, mit dem Gott (Osiris) identifiziert, er ist, wie wir es so oft hören, selber dieser Gott. Hier ist alles also viel mehr persönlich, und auch mehr „magisch“ gedacht. Was Gott tut, das tut auch der Mensch, mit ihm stirbt er, aber mit ihm wird er wieder lebendig. Das sind Grundgedanken alter ägyptischer Frömmigkeit.[1]

In hellenistischer Zeit scheinen nun gewisse Einwirkungen dieser beiden Strömungen aufeinander stattgefunden zu haben, was uns besonders die Zauberpapyri deutlich machen, sowie auch eine Reihe von verschiedenen Gebräuchen, z. B. der alten Christen in Ägypten (vgl. Scott-Moncrieff a. a. O., S. 132 u. a.). M. E. zeigt nun auch das Johannesevangelium Spuren auch dieser mehr rein ägyptischen Mystik. Ich denke dabei besonders an die Identifizierung Jesu mit dem Vater

---

[1] Vgl. z. B. Moret, Mystères, S. 66, 94 ff. u. a. Scott-Moncrieff formuliert (a. a. O., S. 131) den Unterschied zwischen Christentum und ägyptischer Frömmigkeit folgenderweise: „The essential difference between the two religions, that the resurrection of the one was a spiritual resurrection and that of the other magical, occurred probably neither to missionary nor convert“, zeigt also dadurch, daß die beiden oft ineinanderfließen mußten, wovon ich z. B. Spuren in unsren Texten zu entdecken glaube. Zuletzt hat auch Söderblom, Gudstrons uppkomst, S. 15 diesen Unterschied notiert.

und der Gläubigen mit Jesu, eben an diese Formeln ägyptischer Theologie, die wir mehrmals konstatiert zu haben glauben. Ganz in Übereinstimmung damit hören wir auch so oft im Evangelium, daß es nicht Jesus ist, der handelt, sondern Gott durch ihn. So wissen wir ja z. B., daß in alter Zeit der Pharao als gegenwärtiger Gott gedacht wurde, als der auf Erden weilende Sohn Gottes, und daß dies nicht nur mit dem König der Fall war, ist wohl sicher zu vermuten, wenn auch die Texte — wie ja auch zu erwarten ist, da doch von Mysterien hier die Rede ist — über diesen Gegenstand sich sehr schweigsam verhalten.[1]

5.

Unser Evangelist zeigt nicht selten, daß für ihn diese beiden Gedankenreihen: das Einswerden mit Gott und das Handeln Gottes durch den Menschen, eng zusammengehören. Er geht nicht selten von der einen dieser Gruppen zu der anderen über, und zwar so, daß man dabei deutlich fühlen kann, daß er sich noch in denselben Gedankenbahnen befindet, daß ihm die beiden Gruppen kongruent sind.[2]

Wer mit Gott eins war, er war ja damit Gott, er stand als Herrscher oder Vater den übrigen Menschen gegenüber. So kommen wir denn auch auf diesem Wege zu den schon oben berührten Heilandsgestalten (dem Sohne Gottes, wie er benannt wurde). Das war das Ziel des Mysten, mit Gott eins zu werden, so daß Gott durch ihn handelte oder durch ihn redete; und war er es, dann konnte er auch andere zu demselben Ziel leiten, ihnen ein Wegweiser und Führer sein. So ist es denn nicht mehr er selber, der handelt, sondern Gott durch ihn.

Deutlich kommt dies Jh. 14, 8 ff. zum Vorschein. Phi-

[1] Vgl. Moret, Mystères, S. 88 ff. Söderblom, a. a. O., S. 15.

[2] Deutlich zeigt Heracleon z. B. denselben Gedankengang, vgl. Clem. Al. Strom. IV, 9.2.

lippus will den Vater sehen, und Jesus gibt die Antwort: „So lange Zeit bin ich bei euch, und du hast mich noch nicht erkannt? Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen (vgl. 8, 19).... Glaubst du nicht, daß ich im Vater bin und der Vater in mir ist? Die Worte, die ich zu euch rede, rede ich nicht von mir aus. Der Vater aber, der ständig in mir ist, tut seine Werke. Glaubt mir, daß ich im Vater bin und der Vater in mir ist, wenn aber nicht, glaubt um der Werke selbst willen. Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wer an mich glaubt, wird die Werke, die ich tue, auch tun, und größere als diese wird er tun."

Derartige Aussprüche sind durch das ganze Evangelium verbreitet. Was zuerst betont wird, ist, daß es nicht Jesus ist, der die Werke tut, sondern Gott handelt, und zwar durch ihn (4, 34; 5, 17, 19 ff., 30, 36; 6, 27b; 7, 28; 8, 28, 42; 9, 4; 10, 18, 25, 32, 37; 17, 4, 8); Jesus ist nicht von sich selbst her gekommen (ἀπ' ἐμαυτοῦ), sondern Gott hat ihn gesandt. Aber nicht nur seine Werke, sondern auch seine Worte hat er von Gott her (3, 34; 8, 38, 40; 12, 49, ff.; 14, 24; 16, 13). So wird also Jesus so dargestellt, daß es eigentlich Gott ist, der durch ihn handelt. Haben wir oben erkannt, daß die Bezeichnung Jesu als Prophet oder Sohn Gottes, die wohl die am meisten in die Augen fallende im Evangelium ist, seine Hoheit und Macht hervorhebt, ihn als den wirklichen und einzigen Sohn Gottes im Kontrast zu allen jenen hinstellt, die ohne Grund diesen Anspruch erhoben hatten, so finden wir hier, wie man meinen könnte, eine entgegengesetzte Tendenz: Es ist eigentlich nicht Jesus, der hier handelt, sondern Gott durch ihn, was jedoch, nach ägyptisch-hellenistischem Urteil, eigentlich dasselbe sagt [1], nur „seine Gottessohnschaft" noch schärfer hervorhebt.

[1] Vgl. C. H. I 26, XI 17 u. a.



Aber nicht selten, wo dies näher entwickelt wird, wird dieser Gedanke gewissermaßen verschoben: „Nicht vermag der Sohn von sich aus etwas zu tun, er sehe denn den Vater etwas tun. Denn, was jener tut, das tut der Sohn ebenfalls. Der Vater liebt nämlich den Sohn und zeigt ihm alles, was er selbst tut“ (Jh. 5, 19 ff.). „Von mir aus tue ich nichts, sondern wie mich der Vater gelehrt hat, so rede ich. Und der mich gesandt hat, ist mit mir“ (8, 28, vgl. 16, 32). „Was ich bei dem Vater gesehen habe, rede ich“ (8, 38); was er bei ihm gehört hat 8, 26, 40; 5, 30; 6, 45 ff.; vgl. auch 3, 32, 11.[1]

Es scheint also, als ob wir hier die in hellenistischer Philosophie nicht ungewöhnliche Vorstellung von dem himmlischen Vorbild der irdischen Dinge, des irdischen Geschehens hätten. So hören wir bei Philo de conf. ling. 63: τοῦτον μὲν γὰρ πρεσβύτατον υἱὸν ὁ τῶν ὅλων ἀνέτειλε πατήρ, ὃν ἑτέρωθι πρωτόγονον ὠνόμασε, καὶ ὁ γεννηθεὶς μέντοι, μιμούμενος τὰς τοῦ πατρὸς ὁδούς, πρὸς παραδείγματα ἀρχέτυπα ἐκείνου βλέπων ἐμόρφου τὰ εἴδη (vgl. auch de conf. ling. 14). Aber daß wir im 4. Ev. mit einer viel populäreren, nichtphilosophischen Vorstellung zu tun haben, scheint mir einleuchtend zu sein, besonders wenn wir es mit den Worten Philos vergleichen. —

Dasselbe ist auch betreffs der Idee vom stetigen Wirken des Vaters zu konstatieren, die mit diesen Gedanken eng zusammenhängt. Ausführlich motiviert der Verf. diese Gedanken Jh. 5, 17—30. Als die Juden ihn der Sabbatschändung anklagen, verteidigt er sich: „Mein Vater wirkt noch immer, so wirke auch ich“. Und dann fährt der Evangelist fort: Deshalb trachteten die Juden nur noch eifriger nach seinem Leben, weil er (nämlich) nicht nur den Sabbat brach,

[1] Vgl. κόρη κόσμου (Stob. Ecl. Ed. Wachsmuth, S. 386, 20): τοῦτο δὲ ἦν ὁ πάντα γνοὺς Ἑρμῆς. ὃς καὶ εἶδε τὰ σύμπαντα καὶ ἰδὼν κατενόησε. καὶ κατανοήσας ἴσχυσε δελῶσαί τε καὶ δεῖξαι.

sondern auch Gott seinen (eigenen ?) Vater nannte, sich selbst Gott gleichstellend. Jesus stellt sich Gott gleich, wenn er sein Wirken in der Welt mit dem des Vaters parallelisiert. Es will das, die Worte sind kaum anders zu verstehen, eine Erklärung des „Gott seinen Vater nennen“ sein. Das geht auch aus den folgenden Worten hervor: „Nicht vermag der Sohn von sich aus etwas zu tun, er sehe denn den Vater es tun. Denn was jener tut, das tut der Sohn ebenfalls; der Vater liebt nämlich den Sohn und zeigt ihm alles, was er selbst tut.“ Hier werden die oben aufgezeigten Gedanken deutlich zum Ausdruck gebracht, und wir können auch hier ihre Verbindung mit dem Ausdruck Vater-Sohn konstatieren: es scheint fast, als ob der Evangelist das entwickelt, was er mit Sohnschaft meint: der Sohn ist nur das Werkzeug für das Wirken des Vaters in der Welt (vgl. 9, 4). Er ist von Gott so in Besitz genommen, daß er sozusagen alle Verantwortlichkeit von sich weisen und nur auf Gott hinweisen kann. So ist es das echte Bild des ‚Gottessohnes‘, das hier gezeichnet wird.

Bei Philo kommt dieser Gedanke oft zum Vorschein (vgl. leg. alleg. I 16—18, de cherub. 87, qu. det. pot. ins. sol. 161); so sagt er leg. alleg. I 5f. παύεται γὰρ οὐδέποτε ποιῶν ὁ θεός, ἀλλ' ὥσπερ ἴδιον τὸ καίειν πυρὸς καὶ χιόνος τὸ ψύχειν οὕτως καὶ θεοῦ τὸ ποιεῖν. Daß wir es hier wirklich mit Allgemeingut wenigstens der ägyptischen Philosophie zu tun haben, zeigt also schon das häufige Vorkommen bei Philo.[1] Das wird auch durch die hermetischen Schriften bestätigt: ὥσπερ γὰρ ὁ ἄνθρωπος χωρὶς ζωῆς οὐ δύναται ζῆν, οὕτως οὐδὲ ὁ θεὸς δύναται ζῆν μὴ ποιῶν τὸ ἀγαθόν. τοῦτο γὰρ ὥσπερ ζωὴ καὶ ὥσπερ κίνησίς ἐστι τοῦ θεοῦ, κινεῖν τὰ πάντα καὶ

[1] Vgl. Abelson, The immanence of God in Rabbinical literature, London 1912, S. 63; vgl. auch Bauer in Lietzmanns Handbuch; vgl. z. B. leg. alleg. I 3 u. 7.



ζωοποιεῖν (XI, 17) und: μία γάρ ἐστιν αὐτῷ δόξα, τὸ ποιεῖν τὰ πάντα, καὶ τοῦτό ἐστι τοῦ θεοῦ ὥσπερ σῶμα, ἡ ποίησις· αὐτῷ δὲ τῷ ποιοῦντι οὐδὲν κακὸν οὐδ' αἰσχρὸν νομιζόμενον. Wird hier dieselbe Argumentierung wie Jh. 5, 17 ff. verwendet: dem Vater kann, wenn er wirkt, auch wenn es am Sabbat ist, keine Rüge erteilt werden? Daß die Gedanken an Gottes stetiges Wirken uns oft in den hermetischen Schriften begegnen, zeigt schon ein oberflächlicher Blick; vgl. C. H. II, 1, 16; XIV, 2, 3; IX, 9; X, 3; XI, 13, 14: αὐτουργὸς γὰρ ὢν ἀεί ἐστιν ἐν τῷ ἔργῳ, αὐτὸς ὢν ὃ ποιεῖ. Und der fünfte Hermestraktat schließt mit folgenden Worten, die vielleicht an Jh. erinnern können: διὰ τί δὲ καὶ ὑμνήσω σε; ὡς ἐμαυτοῦ ὤν; ὡς ἔχων τι ἴδιον; ὡς ἄλλος ὤν; σὺ γὰρ εἶ ὃ ἂν ὦ, σὺ εἶ ὃ ἂν ποιῶ, σὺ εἶ ὃ ἂν λέγω. σὺ γὰρ πάντα εἶ, καὶ ἄλλο οὐδέν ἐστιν ὃ μὴ εἶ (vgl. Jh. 1, 1—3). σὺ εἶ πᾶν τὸ γενόμενον, σὺ τὸ μὴ γενόμενον usw.

Aber wir dürfen doch nicht zu sehr über die Ähnlichkeit mit solchen Stellen erstaunen. Sie ist gewissermaßen nur chimärisch, sie bedeutet doch bei Philo etwas anderes als z. B. bei dem Verf. des 4. Ev., wie wohl schon ein oberflächlicher Blick zeigt. Und die Erklärung ist nicht schwer zu finden. Die philosophische Idee des Logos scheint in der Kaiserzeit auch außer dem Kreise der Philosophen gepflegt worden zu sein, scheint ein Allgemeingut auch nicht-philosophischer Menschen geworden zu sein. Und diese haben sie dann wohl dazu benutzt, um ihre Ideen von der Gottheit mit, wie sie meinten, philosophischen Gedanken auszustatten, auch wenn nun der Sinn verschoben wird. Dieser Niederschlag einer philosophischen Idee, die Allgemeingut weiter Kreise geworden war, ist es, den wir nicht selten im Jhev. festzustellen haben, nicht eine direkte Übernahme.

Dieser Zug der Abhängigkeit des Propheten von Gott wird eigentümlicherweise auch bei Simon dem Magier hervorgehoben (S. 48, 22, Act. Pt. c. Simone IV) . . Simon . .

adiecit qui se diceret magnam virtutem esse dei et sine deo nihil facere. Der, wie es scheint, philosophisch gemeinte Satz vom stetigen Wirken Gottes scheint von der Umgebung des Verfassers aufgerafft zu sein, um ihn als Stütze einer Polemik gegen die Juden zu verwenden. Daß wir es hier wirklich mit populärphilosophischem Allgemeingut zu tun haben, scheint gesichert zu sein. So redet Cicero (de offic. III 28, 102) von den Philosophen, qui deum semper agere aliquid et moliri volunt.

Es ist charakteristisch für das Milieu und die polemische Methode des 4. Ev., daß es zu einem solchen populärphilosophischen Argument seine Zuflucht nimmt (vgl. auch Jh. 4, 24). Vergleichen wir nun die Argumentation des Jhev. (auch in 9, 4 scheint sie noch einmal vorzuliegen) mit den Sabbatstreitigkeiten der Synoptiker, so können wir vielleicht die verschiedene Situation, von der die Schriften ausgehen, ein wenig aufdecken. Hier die Worte Jesu: der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht, nicht der Mensch um des Sabbats willen, oder (wie die spätere Zeit es formuliert): der Menschensohn ist der Herr auch über den Sabbat. Dort dagegen der „philosophische" Satz, daß Gott stetig wirkt, und Jesus (und daher wohl auch seine Jünger) als von Gott in Beschlag genommen daher auch stetig (und zwar auch am Sabbat) wirkt. Man wird unwillkürlich an die „philosophischen" Diskussionen der umherwandelnden „Bettlermönche" der Antike erinnert (vgl. die Catenen).

Aber noch eine andere Bemerkung! Hier wird die Sabbatfeier an sich für selbstverständlich gehalten, als etwas an sich Richtiges, wenn es auch Ausnahmen gibt, dort dagegen scheint es, als ob die ganze Institution nicht anerkannt worden wäre, sondern bekämpft wird. Ein wenig anders und mehr mit den Syn. parallel scheint die Bemerkung Jh. 7, 22ff. zu sein, obgleich auch sie durch die Polemik gegen die Juden

bedingt sein kann, weil sie ein jüdisches Argument den Juden ins Gesicht schleudert. Außerdem bedient sich Justin (Dial. 27) derselben Argumentierung, und zwar, scheint es, gegen die ganze Sabbatinstitution. Die an allen diesen drei Stellen auftretende Polemik gegen den Sabbat zeigt doch, wie so viele andere Züge, daß das Ev. in der Mitte einer zahlreichen jüdischen Bevölkerung hervorgetreten ist, und zwar auch, wo man Respekt vor dem „philosophischen" Argument, das hier verwendet worden ist, voraussetzen konnte. Für Ägypten könnte das Faktum sprechen, daß wir es eben hier als besonders verbreitet konstatiert haben.

Vielleicht bietet uns die beste Parallele zu den Gedanken des Johannesevangeliums ein Abschnitt aus der hermetischen Predigt des Poimandres. Es heißt hier von den Seelen, die ihre Lüste abgeworfen haben (I, 26): συγχαίρουσι δὲ οἱ παρόντες (in dem Ogdoas) τῇ τούτου παρουσίᾳ, καὶ ὁμοιωθεὶς τοῖς συνοῦσιν ἀκούει καὶ τῶν δυνάμεων ὑπὲρ τὴν ὀγδοατικὴν φύσιν οὐσῶν φωνῇ τινὶ ἡδείᾳ ὑμνουσῶν τὸν θεόν. καὶ τότε τάξει ἀνέρχονται πρὸς τὸν πατέρα, καὶ αὐτοὶ εἰς δυνάμεις ἑαυτοὺς παραδιδόασι, καὶ δυνάμεις γενόμενοι ἐν θεῷ, γίνονται. τοῦτό ἐστι τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γνῶσιν ἐσχηκόσι, θεωθῆναι. λοιπὸν τί μέλλεις; οὐχ ὡς πάντα παραλαβὼν καθοδηγὸς γίνῃ τοῖς ἀξίοις, ὅπως τὸ γένος τῆς ἀνθρωπότητος διὰ σοῦ ὑπὸ τοῦ θεοῦ σωθῇ; ταῦτα εἰπὼν ἐμοὶ ὁ Ποιμάνδρης ἐμίγη ταῖς δυνάμεσιν. ἐγὼ δὲ . . . ἀνέστην ὑπ' αὐτοῦ δυναμωθεὶς καὶ διδαχθεὶς τοῦ παντὸς τὴν φύσιν καὶ τὴν μεγίστην θέαν. καὶ ἦργμαι κηρύσσειν τοῖς ἀνθρώποις.[1] So wird also geschildert, wie der καθοδηγός der Menschen, ihr Erlöser, bei Gott die Kenntnisse erworben hat, sie bei ihm gehört oder gesehen hat, wie er dann den Menschen das predigt, was er beim Vater gehört und gesehen hat; bei ihm ist er auch mit den

[1] Vgl. C. H. IV. 11.

himmlischen Kräften ausgerüstet worden, die ihn zu einem göttlichen κήρυξ unter den Menschen machen. So ist es auch eigentlich Gott selbst, der durch ihn wirkt, wie es ja mit deutlichen Worten auch hervorgehoben wird. So sehen wir auch, daß der ‚Mensch in Gott ist', und können aus den Worten hier schließen, daß auch ‚Gott im Menschen' gedacht ist.[1]

Dieselben Töne hören wir in Ode Sal. 12, „der Lobrede auf das Wort", wie Harnack sie nennt: „Er hat mich angefüllt mit Worten der Wahrheit, daß ich sie aussprechen möchte, und wie das Fließen des Wassers fließt die Wahrheit aus meinem Munde .... Und er hat in mir gemehrt seine Erkenntnis, denn der Mund des Herrn ist das wahre Wort und das Tor seines Lichtes .... Und sie haben erkannt den, der sie gemacht hat, darum weil sie in Einigkeit (Einheit?) waren." Auch die folgenden Worte sind der Beachtung wert.

Nun ist es zwar wahr, daß nicht unbedeutende Differenzen oft zwischen diesen Vorstellungen und denen des vierten

---

[1] Daß auch der Gedanke der unio mystica zwischen dem Vatergott und dem Sohn der Mysterienwelt nicht ganz fremd war, zeigt Dieterich S. 68, 155 f.; vgl. auch C. H. XVIII. 7 und meine Bemerkungen in Charis, S. 44 ff., 106 ff.

Noch deutlicher sind mehrere alte ägyptische Texte: Tu as ouvert ta bouche, tes paroles sont en elle, il parle, il réalise toutes les incantations, toutes les paroles, que dit Osiris (Moret, Du caractère religieux, S. 164); je ne fais rien a l'insu du dieu, dit un roi avant la bataille, c'est lui qui m'a ordonné d'agir; et on lui repond: tu es l'image d'Harmakhis le chef des étoiles, tel qu'il est, tu existes en roi; de même qu'il ne subit aucun dommage, tu ne subiras aucun dommage (S. 298); ebenso deutlich sind die S. 305 zitierten Texte: ... Amon surgit a mon injonction, il me tend la main, et je pousse un cri de joie quand il me hèle par derrière: „Face et face avec toi, face et face avec toi, Ramses Meriamoun, je suis avec toi! C'est moi, ton père! ma main est avec toi ... Vgl. auch die Schlußworte des von Dieterich zitierten ägyptischen Gebets, Mithrasliturgie und D.s Bemerkungen ebenda S. 195: ... Ich bin zusammen mit meinem Vater Atum alltäglich. Meine Unreinheit ist vertrieben, und die Sünde, die an mir war, ist niedergeworfen. .... Ihr, die ihr vorn steht, reicht mir eure Hände; ich bin es, ich bin einer von euch geworden. Ich bin mit meinem Vater Atum zusammen alltäglich. Vgl. auch Reitzenstein, Poimandres, S. 236.

Evangeliums vorhanden sind; sie hängen aber aufs engste mit der Eigenart dieses letzteren zusammen. Denn es läßt sich nicht leugnen, daß die Rolle Jesu eine wenigstens zum Teil andere ist als die, die diese „Wegweiser“ der Menschen spielen. Denn zunächst haben wir es in unserem Evangelium mit einer geschichtlichen Person zu tun; und zweitens, wie oft die auch in den hermetischen Schriften vorkommende Vorstellung, daß die Menschen, die von diesem Führer erweckt und berührt sind, selber Führer anderen Menschen werden, auch im Evangelium vorkommt, sie ist doch nicht die herrschende, die typische. Denn wie hoch auch der Verfasser das Ziel der Christen stellt, immer fühlen wir doch, daß sie nicht mehr als Freunde oder Schüler des Herrn werden können, nicht zu seiner Höhe gelangen. Jesus ist immer der, der das Verhältnis seiner Jünger zum Vater vermittelt. Wie er ohne den Vater nichts tun kann, so können seine Jünger ohne ihn nichts tun (15, 4 ff.; vgl. auch 17, 21 ff.). Er beherrscht weit mehr die Frömmigkeit, ist in seiner geschichtlichen Person weit mehr ihr Zentrum, als wir es jemals im Hellenismus finden können.

Beachtenswert ist auch der Umstand, daß wir es in den hermetischen Schriften wenigstens mit „philosophischen“ Ideen zu tun haben, oder wenigstens Ideen, die dort ursprünglich zu Hause sind. Gott ist nicht eigentlich persönlich gedacht, der Mensch wird selbst zu Gott, usw. Wir leben zwar in Vorstellungen, die aus der gewöhnlichen Gedankenwelt der hellenistischen Religiosität stammen, und die mit ihr in intimstem Zusammenhang stehen, aber allem Schein zum Trotz, trotz allen Ähnlichkeiten in Ausdrücken und Vorstellungen, atmen wir doch im Johannesevangelium eine andere Luft. Es wird immer von der geschichtlichen Gestalt Jesu der Ausgangspunkt genommen: er ist, in seiner geschichtlichen Realität, das, was die Menschen der Kaiserzeit

der blassen Idee des Logos zuschrieben. Der Verfasser des Johannesevangeliums (oder die johanneischen Christen?) haben in der geschichtlichen Person Jesu die Heilandsgestalt der Straßen und Wege mit der allerdings popularisierten Logosspekulation der Philosophen oder wenigstens philosophisch beeinflußten Religionen vereinigt.

Ist das nun populäre hellenistische Vorstellungsweise, ihr Versuch, ihre religiösen Erfahrungen zu einer Art „Erklärung" zu bringen, so wird es uns vielleicht nicht verwundern, auch in der hellenistischen Philosophie einen ähnlichen Gedankengang wiederzufinden, wenn auch das Ganze hier mehr von dem Studierzimmer an sich hat, eine „Gelehrtenspekulation", die jedoch auf dieser volkstümlichen Vorstellungswelt fußt. Ich meine die in der damaligen Philosophie so weit verbreitete Vorstellung von λόγος, λόγος σπερματικός.[1] Da wir es aber m. E. hier mit einer Welt zu tun haben, die in ihrer Grundtendenz anderer Art ist als die, die sich uns im Johannesevangelium erschließt, will ich nur in aller Kürze darauf hinweisen.

Aber nun erhebt sich die Frage: Was wollen denn alle diese Aussprüche im Jhev. sagen? Charakteristisch scheint dabei schon eine Beobachtung zu sein, die an einigen Stellen zu machen ist: 14, 20; 10, 38; 8, 28 sind eingeleitet durch ein ἵνα γνῶτε ὅτι, 14, 10 durch ein οὐ πιστεύεις ὅτι. Das zeugt nicht nur dafür, daß wir es mit formelhaftem Gut zu tun haben, sondern wir können den Anfang der Linie konstatieren, die in dem apostolischen Glaubensbekenntnis endigen würde. Wir haben es mit einer **Lehre**, einer Glaubenslehre, zu tun, an die die Menschen, die errettet werden wollen, „glauben" müssen, und zu diesen gehören also wenig-

[1] Vgl. dazu z. B. Holtzmann, Neutestamentliche Theologie, II, S. 398.

stens mehrere der oben angeführten Aussprüche von der Einheit des Vaters und des Sohnes. Hier liegen also nicht in erster Linie Bekenntnisse einer mystischen Frömmigkeit, Töne religiöser Innigkeit vor, sondern harte Formeln einer kämpfenden Religion, die sich gegen ihre Feinde und Verspötter zu verteidigen hat.

Wir müssen also dem allzu sehr beiseite geschobenen Urteil von Wrede beistimmen: „Die Reden setzen ein christologisches Dogma voraus, dies predigen sie und suchen sie zu stützen;“ und dies ist nicht nur bei den in dieser Hinsicht deutlicheren Streitreden Kap. 5—10, sondern oft auch bei den Abschiedsreden der Fall (14, 20 u. 10 sind ja aus ihnen geholt). Und dies wird noch mehr bekräftigt, wenn wir uns den übrigen Stellen, wo diese Gedanken vorkommen, zuwenden. Daß die Aussprüche nur dies bedeuten können, zeigen Wendungen wie 10, 29 ff. „Niemand wird sie aus meiner Hand reißen. Ich und der Vater sind eins,“ wo die Worte deutlich eine Würde Jesu bezeichnen, wo sie auch sozusagen die für die Leser selbstverständliche Konsequenz dieses Glaubens ziehen; 3, 35: „Der Vater liebt den Sohn und hat alles in seine Hand gegeben,“ so auch 16, 15; 5, 17, 19; deutlich wird es z. B. 5, 36 gesagt: „Die Werke, die mir der Vater gegeben hat, daß ich sie vollende, eben die Werke, die ich tue, zeugen von mir, daß mich der Vater gesandt hat,“ wo also darauf das ganze Gewicht liegt, zu zeigen, daß Gott in Jesu wirkt, daß Jesus von Gott gesandt worden ist (vgl. 6, 45; 8, 16 u. a.). Wir können nicht, wenn wir den Zusammenhang und die Tendenz der Worte beachten, die viel behauptete Mystik finden, sondern die Sätze klingen uns „dogmatisch“ entgegen.

Und doch fühlen wir nicht selten auch in derartigen Formeln, daß wärmere Töne hindurchdringen können, z. B. im 17. Kap. Obgleich wir auch hier zweimal hören, daß das

Ziel des Einsseins der „Glaube der Welt“ ist, und so gewissermaßen das Ganze in einen dogmatischen Rahmen hineingepreßt wird, läßt es sich doch wohl kaum leugnen, daß hier innigere persönlichere Töne uns entgegenhallen. Und so ist es auch 17, 9 ff.: „Ich bitte für sie; nicht für die Welt bitte ich, sondern für die, welche du mir gegeben hast, weil sie dein sind — was mein ist, ist ja alles dein, und das Deine mein — und ich in ihnen verherrlicht bin.“ Es ist, als ob der Verf. hier die religiösen Konsequenzen der dogmatischen Formel, die durch sein ganzes Werk geht und dort einen wichtigen Einschlag bildet, ziehen wollte.

Die Religionsgeschichte zeigt uns oft, daß harte Dogmatik und Mystik gar nicht unvereinbar sind, und dafür ist das vierte Evangelium ein beredtes Beispiel. Sind die Frommen, in deren Kreis das Jhev. Gestalt gewonnen hat, durch äußere Umstände, durch Polemik gegen Heiden, Juden, Johannesjünger usw. dazu gedrängt worden, ihre religiösen Wahrheiten formelhaft auszuprägen — und zwar in Formeln, die selbstverständlich aus der Welt, in der sie lebten, geholt waren, ja oft, wie wir gesehen haben, von anderen auf andere ‚Erlöser‘ bezogen wurden — so hindert das nicht, daß bisweilen auch die mehr persönlichen Gedanken, die sie mit ihnen verbunden haben, zum Ausdruck kommen; und das ist nicht selten eben in den Abschiedsreden geschehen.

6.

Schließlich nur noch einige Worte über die religiöse Welt, in der wir im Johannesevangelium leben, und deren Luft wir dort atmen. Zu dem oben behandelten Gedankenkreis gehören auch unzweifelhaft die Verse 17, 17—19: „Heilige sie durch die Wahrheit, dein Wort (Logos) ist die Wahrheit. Wie du mich in die Welt gesandt hast, habe auch ich sie in die

Welt gesandt. Um ihretwillen heilige ich mich selbst, damit auch sie selbst geheiligt seien durch Wahrheit.“ Wir stoßen hier auf die Vorstellung des ἁγιάζειν. Sie findet sich im Johannesevangelium auch 10, 36, wo wir davon hören, daß der Vater den Sohn „geheiligt und in die Welt gesandt hat.“ Das Verbum bedeutet heiligen, weihen, und zwar in einer konkreten Bedeutung, der von δοξάζειν synonym.[1] Diese konkrete Bedeutung findet sich z. B. deutlich in Apulejus' Beschreibung der Isisweihen. Durch die zwölf Gewänder, mit denen sein Leib bekleidet wird, wird er „geheiligt“, durch sie wird die Weihe vollzogen (das lateinische sacratus = ἁγιασθεῖς).). Vgl. auch Origenes c. Cels. VIII. 33 ἡμεῖς δὲ τῷ τοῦ παντὸς δημιουργῷ εὐχαριστοῦντες .... ἄρτους ἐσθίομεν, σῶμα γενομένους διὰ τὴν εὐχὴν ἅγιόν τι καὶ ἁγιάζον τοὺς μετὰ ὑγιοῦς προθέσεως αὐτῷ χρωμένους. Deutlich geht dies z. B. aus den Schlußworten des Poimandres hervor: ὁ σὸς ἄνθρωπος συναγιάζειν σοι βούλεται, καθὼς παρέδωκας αὐτῷ τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν. Oder nehmen wir die sog. Mithrasliturgie (4, 18): ἐπεὶ μέλλω κατοπτεύειν σήμερον τοῖς ἀθανάτοις ὄμμασιν θνητὸς γεννηθεὶς ... ἁγίοις ἁγιασθεὶς ἁγιάσμασι, ἁγίας ὑπεστώσης μου πρὸς ὀλίγον τῆς ἀνθρωπίνης μου ψυχικῆς δυνάμεως (vgl. auch Altchr. lit. Stücke aus Äg., S. 6, Z. 15).[2]

Daß wir hier mit liturgischen Weihen wenigstens bildlich gedacht zu tun haben, scheint unzweifelhaft, und besonders scheint das Johanneswort: um ihretwillen heilige

[1] Vielleicht darf in diesem Zusammenhang P. Leyd. W. XIV 10 angeführt werden, wo die Epitheta ἔνδοξε ἐνδοξοτάτων ... ἅγιε ἁγίων nebeneinander stehen; vgl. auch oben S. 44 Anm. 1.

[2] Vgl. Moret, Mystères, S. 91 ff und Du caractère religieux etc., S. 152; vgl. auch Dieterich, Mithrasliturgie, S. 60: „. . . daß allerlei Vorbereitungen und körperliche Peinigungen, denen der zu Weihende unterworfen wurde (ἁγίοις ἁγιασθεὶς ἁγιάσμασιν andeutungsweise 4, 22), daß auch dergleichen in der feststehenden Formel von der Not mitgemeint war“. Dies könnte ja auch auf die Verwendung von ἁγιάζειν im 4. Evangelium passen.

ich mich selbst, darauf zu gehen. Es ist wohl, wie alle Anspielungen von δοξάζειν, eine Hindeutung auf den Tod Jesu, der also hier mit einem Weiheakt verglichen wird: Christus unterwirft sich um seiner Jünger willen dieser Weihe. Dann wird auch der Gedankengang der Verse durchsichtig: Gott soll sie durch die Wahrheit weihen, heiligen (= verherrlichen). Dein Wort (ist hier Logos = Jesus gemeint? es scheint mir das fast das Wahrscheinlichste zu sein)[1] ist die Wahrheit (vgl. Jh. 14, 6). Jesus wird sie also an Stelle Gottes „heiligen". Und nun kommt dieser Gedanke echt johanneisch formuliert: wie Gott Jesus gesandt hat, so sendet er seine Jünger. Um ihretwillen „heiligt" er sich, damit sie „geheiligt" seien durch Wahrheit (also durch Jesus; kein Artikel, um das Ganze mehr vage und unbestimmt auszudrücken, nicht Jesus als Person, sondern als Wahrheit, vgl. 1, 14 πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας ohne Artikel). Ist dies richtig gedacht, so ist der Übergang von V. 17 zu V. 18 ganz natürlich. Die „Heiligung" ist nämlich die notwendige Voraussetzung für die Aussendung der Jünger in die Welt, ihre Weihung für ihr Amt (vgl. z. B. Gebet XXV in Altchr. Stücke aus Ägypten, auch die Schilderung Jh. 20, 21 ff., wo eine genaue sachliche Parallele vorliegt).

Zum Schluß führe ich das Schlußgebet des Poimandres an, das beinahe die oben zitierten Worte fortsetzt: .... καθοδηγὸς ἐγενόμην τοῦ γένους τοῦ ἀνθρωπίνου, τοὺς λόγους διδάσκων, πῶς καὶ τίνι τρόπῳ σωθήσονται. καὶ ἔσπειρα αὐτοῖς τοὺς τῆς σοφίας λόγους. .... ἅγιος ὁ θεὸς ὁ πατὴρ τῶν ὅλων· ἅγιος ὁ θεός, οὗ ἡ βουλὴ τελεῖται ἀπὸ τῶν ἰδίων δυνάμεων. ἅγιος ὁ θεός, ὃς γνωσθῆναι βούλεται καὶ γινώσκεται τοῖς ἰδίοις.

[1] Vgl. dazu Mart. Pt. IX (p. 96, 7): τι γάρ ἐστιν Χριστὸς ἀλλ' ὁ λόγος, ἦχος τοῦ θεοῦ; vgl. auch Act. Pt. et Pl. 11: διὰ τοῦ μονογενοῦς σου λόγου τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.



. . . . αἰτουμένῳ τὸ μὴ σφαλῆναι τῆς γνώσεως τῆς κατ' οὐσίαν ἡμῶν ἐπίνευσόν μοι, καὶ ἐνδυνάμωσόν με καὶ (πλήρωσόν με) τῆς χάριτος ταύτης, (ἵνα) φωτίσω τοὺς ἐν ἀγνοίᾳ τοῦ γένους, ἐμοῦ (μὲν) ἀδελφούς, υἱοὺς δὲ σοῦ. διὸ πιστεύω καὶ μαρτυρῶ· εἰς ζωὴν καὶ φῶς χωρῶ. εὐλόγητος εἶ, πάτερ. ὁ σὸς ἄνθρωπος συναγιάζειν σοι βούλεται, καθὼς παρέδωκας αὐτῷ τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν.

Der Gedankengang ist ein ähnlicher wie der in Jh. 17. Auch hier geht Jesus zum Vater, zum Himmel, und läßt seine Jünger zurück, die sein Werk fortsetzen sollen. Selbst geht er „verherrlicht“ zum Himmel. Die Stimmung der beiden Gebete ist verwandt, und sie kann nicht auf einem Zufall beruhen; wir müssen sagen, daß die Ähnlichkeit darin wurzelt, daß beide auf demselben Boden, aus denselben Stimmungen und Bedürfnissen der Seelen erwachsen sein müssen.

Noch einige Einzelheiten können in dieser Hinsicht hervorgehoben werden: 17, 11 ff. redet von einem τηρεῖν der Gläubigen und zwar ἐν τῷ ὀνόματί σου, ᾧ δέδωκάς μοι. Ein ähnlicher Gedanke begegnet uns im Schlußgebet des Logos teleios § 3:[1] θέλησον ἡμᾶς διατηρηθῆναι ἐν τῇ σῇ γνώσει παραιτηθεὶς τὸ μὴ σφαλῆναι τοῦ τοιούτου γένους τοῦ βίου (vgl. oben C. H. I, 32). Damit sind auch einige magische Gebete zu vergleichen, obgleich hier der religiöse Ton verschwunden ist: P. Leyd. Mag. (V) VIII 11 ff: ἐπίδος φοροῦντί μοι τήνδε τὴν δύναμιν[2] ἐν παντὶ τόπῳ ἐν παντὶ χρόνῳ ἄπληκτον, ἀκαταπόνητον, ἄσπιλον ἀπὸ παντὸς κινδύνου τηρηθῆναι φοροῦντί μοι ταύτην δύναμιν. ναὶ κύριε, σοὶ γὰρ πάντα ὑποτέτακται . . .[3] ὅτι σου ἐπὶ τῇ τελετῇ τὸ μέγα ὄνομα ἐπεκαλεσάμην.

Ähnliche Gedanken und Stimmungen begegnen uns

---

[1] Reitzenstein, Arch. f. Rel.-Wiss. VII, S. 393 ff.

[2] Vgl. ἐξουσία im Schlußgebet des Poimandres und Jh. 17, 2; 1, 12.

[3] Die Phrase erinnert an 1. Kor. 15, 27; vgl. auch Jh. 16, 14; 10, 29; vgl. auch das Gebet im Namen Jesu.

oft. Hermesgebet I, 1 ff. δεῦρό μοι ὁ ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων, ... οὗ ἐστιν τὸ κρυπτὸν ὄνομα καὶ ἄρρητον ἐν ἀνθρώποις ... ὄνομά σου καὶ πνεῦμά σου ἐπ'ἀγαθοῖς. εἰσέλθοις τὸν ἐμὸν νοῦν καὶ τὰς ἐμὰς φρένας εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον τῆς ζωῆς μου, καὶ ποιήσαις μοι πάντα τὰ θελήματα τῆς ψυχῆς μου. σὺ γὰρ εἶ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ. ὃ ἂν εἴπω, ἀεὶ γενέσθω. τὸ γὰρ ὄνομά σου ἔχω ὡς φυλακτήριον ἐν καρδίᾳ τῇ ἐμῇ; daher können auch keine bösen Mächte ihm etwas anhaben.

Gut wird dieselbe Vorstellung auf einem (christlichen) Amulett illustriert P. Ox. 1151, 51, das gegen Krankheit wirksam sein soll: ὅτι τὸ ὄνομά σου, κύριε ὁ θ(εό)ς, ἐπικαλεσά(μ)ην τὸ θαυμαστὸν καὶ ὑπένδοξον καὶ φοβερὸν τοῖς ὑπεναντίοις. ἀμήν.[1] Die Offenbarung des Namens Gottes wird ja im Jh. 17 oft als das Werk Jesu angegeben: „Ich habe deinen Namen den Menschen geoffenbart, die du mir aus der Welt gegeben hast" (17, 6), „ich habe ihnen deinen Namen kundgetan und werde ihn kundtun, damit die Liebe, mit der du mich geliebt hast, in ihnen sei und ich in ihnen" (17, 25). —

Auch darin zeigt sich eine Übereinstimmung zwischen dem Johannesevangelium und den Vorstellungen mehrerer dieser Kreise, daß die Worte und das Werk des Erlösers nur den Eigenen gilt, οἱ ἴδιοι, wie es in dem oben zitierten hermetischen Texte C. H. I 31 und 32 heißt (vgl. Jh. 13, 1). Hier hören wir, daß Jesus nur denen, die ihm Gott gegeben hat, seinen Namen geoffenbart hat (17, 6 ff., 9, 14, 16). Die Vorstellung begegnet im 4. Evangelium sehr oft und in den verschiedensten Variationen, hier sei nur daran erinnert,

[1] Vielleicht noch mehr einleuchtend ist die Schöpfungserzählung des Abraxas (Dieterich, S. 183, 64): σὺ τὴν δόξαν τοῦ φωτὸς περιθέμενος ἔσῃ μετ' ἐμὲ ὡς πρῶτος ... πάντα δὲ ὑπὸ σὲ ἔσται τὰ προόντα καὶ τὰ μέλλοντα· ἐν σοὶ πᾶσα δύναμις ἔσται τοῦδε περιθεμένῳ τοῦ φωτὸς τὴν δόξαν (vgl. auch P. Par Z. 213 ff.; vgl. auch die von Erman, Die ägyptische Religion², Berlin 1909. S. 174 mitgeteilte Zaubergeschichte).

daß diese Gedanken auch in den hermetischen Schriften vielmals sich finden. C. H. II, 16 λόγῳ μὲν οὖν ὑπὸ πάντων λέγεται τὸ ἀγαθόν, οὐ νοεῖται δὲ τί ποτέ ἐστιν ὑπὸ πάντων· διὰ τοῦτο οὐδὲ ὁ θεὸς νοεῖται ὑπὸ πάντων . . . . ἀλλωτριώτατοι γάρ εἰσι τοῦ θεοῦ. Das Problem wird ausführlich behandelt im vierten Traktat λόγος ὁ κρατὴρ ἢ μονάς, obgleich man es hier versucht, die Schuld auf die Menschen selber zu legen, und doch liegt auch hier im Hintergrunde der Gedanke, daß nur die νοῦς-begabten Menschen das Gute erfassen können, nur sie die Gnosis und die Vergöttlichung erlangen können.[1]

7.

Zum Schlusse wollen wir versuchen, mit einigen Strichen das Bild Jesu zu zeichnen, das aus diesen Texten zu uns redet — wir tun es natürlich mit aller Reservation und vor allem zu dem Zwecke, Möglichkeiten zu einer Diskussion darzubieten. Wie denken sich die Gläubigen dieser Gemeinden ihren Jesus, was ist sein Werk in der Welt?

Von dem jüdischen Messias in seiner nationalen Sonderart ist hier wenig zu finden. Das apokalyptische Gepräge, die eschatalogische, glühende Stimmung sind verschwunden. Von den Wehen des Messias u. dgl. hören wir nichts. Aber auch nicht die Gestalt des synoptischen Jesus begegnet uns hier, der Lehrer oder der Prophet, der Freund der Sünder und Zöllner, der Arzt der Kranken usw.

Aber ebenso verfehlt ist es, zu sagen, daß wir hier keinen Menschen gezeichnet finden, daß es ein auf Erden wandelnder Gott ist, der von menschlichen Zügen sehr wenig hat, der ein Unmensch wäre, wenn er jemals existiert hätte. Von

[1] Vgl. oben im Schlußgebet des Poimandres und meine Bemerkungen in Beiträge z. Rel.-Wiss. I. S. 194 ff. — Wie stark diese Vorstellungen z. B. im „Gnostizismus“ durchgedrungen sind, zeigt z. B. Ir. I, 6, 2; es liegt in einer Linie mit den dualistischen Tendenzen der hellenistischen Religiosität.

verschiedenen Seiten her hat man es versucht, ein derartiges Bild ins Evangelium hineinzulesen. „Eben erst hat sich aus der Gestalt Jesu von Nazareth der Mythos oder das Dogma ausgestaltet von dem πνεῦμα-κύριος, dem Sohne Gottes, der aus Himmelshöhen in diese Welt herabstieg, um diese wieder zu verlassen und in Himmelshöhen aufzusteigen — da beginnt der Mythos sich gegen die Historie zu wenden . . . Der große Gedanke . . . war der, Mythos und Dogma in die Geschichte ganz zurückzutragen . . . was er zeichnet, ist der über die Erde waltende Logos-Gott . . . . Beide, Paulus wie Johannes, in ihrer Anschauung von dem erhöhten, gegenwärtigen Christus ausgehen,“[1] so ungefähr hören wir fast überall bei den Forschern der sog. kritischen Schule, und die These scheint viel Verlockendes an sich zu haben. Und doch ist sie nur ein Räsonnement von modernen Gesichtspunkten aus; der Jesus, der uns im 4. Evangelium begegnet, war den antiken Menschen unendlich viel mehr Mensch als uns Modernen. Wir brauchen nur z. B. die vita Apollonii oder die apokryphen Apostelakten zu lesen, um die wunderlichste Leichtgläubigkeit zu finden, und doch überschreitet man dabei nie, was man einem Menschen, sei es auch einem θεῖος ἄνθρωπος, zutrauen konnte. Es ist ein unzweifelhafter Vorzug der konservativen Exegeten des Johannesevangeliums, daß sie stets als den richtigen Ausgangspunkt beibehalten haben, daß es hier allem Schein zum Trotz gilt, das Leben eines Menschen, Jesus von Nazareth, darzustellen und zu entwickeln, nicht das eines zur Erde niedergestiegenen Gottes. Zu zeigen, wie diese verschiedenen Elemente ausgezeichnet zu einem einheitlichen Bilde verschmelzen, ist eine Aufgabe ersten Ranges für die johanneischen Forscher,

[1] Die Worte sind aus der letzten Darstellung dieser kritischen Exegeten geholt, Wilhelm Boussets Kyrios Christos, S. 192 ff., und es würde leicht sein, die Beispiele zu vervielfältigen.

kann aber hier nur so weit in Betracht genommen werden, wie sie aus unsern Texten sich darbietet.

Sind die oben gegebenen Erklärungen unserer Texte richtig, dann müssen wir ja sagen, daß das Jesusbild, nach antikem Maßstab zu urteilen, gar nicht übermenschlich gezeichnet worden ist. Wir haben oft finden können, daß Parallelen, und zwar auf Menschen bezogen, sich in Fülle finden lassen, wo wir gar nicht von Mythos oder Dogma reden können. Das Bild ist eher ganz „menschlich“ gezeichnet, aber nach dem Bilde des θεῖος ἄνθρωπος, des Propheten, des Mysterienvaters, der in der Mitte seiner Gemeinde weilt, und sie leitet und „heiligt“. Wir könnten versucht sein, Jesus als den Mysterienpriester zu denken, der die Adepten „verherrlicht“, „erleuchtet“, und wie nun die Termini heißen, auch wenn eine derartige Bezeichnung gar nicht in den Augen der johanneischen Christen seine Würde erschöpfend beschreibt.

Wollen wir wirklich nach Parallelen und Vorbildern suchen, so haben wir nicht zu Paulus und den Logosspekulationen zu gehen, sondern zu einem Marcus des Irenäus, zu einem Simon dem Magier usw. Die Ähnlichkeit ist offenkundig, die Übereinstimmung in manchen Einzelheiten geradezu erstaunlich. Hier finden wir diesen „Propheten“, „Gottes Kraft“ — der als Hintergrund zu dem johanneischen Christusbild es uns klarer verstehen hilft. Wir müssen nur im Gedächtnis behalten, daß die meisten Bilder, die wir von diesen Männern haben, Karrikaturen, und nicht mit der Hand der Liebe oder der frommen Ehrerbietung ausgeführt sind. Dann wären gewiß manche Züge anders gezeichnet. Wir müssen diese „Söhne Gottes“ oder „Götter“ vor Augen haben, die dem antiken Menschen eine so große Ehrfurcht einflößten, die er immer von dem Schimmer der Gottheit umwoben sah.

Betrachten wir z. B. Apulejus, wie er den Isispriester beschreibt, dem es ja zukommt, ihn in die Mysterien aufzunehmen! Das sind Töne, die sicher in den Herzen dieser Menschen Widerhall fanden, und Gefühle, die sie sicher oftmals gehegt hatten.

Noch deutlicher können wir es aus den Worten hören, mit denen Irenäus von Marcus dem Gnostiker redet. Wie Isis nur die, die sie für würdig hält, in die Mysterien aufnehmen will (Apulejus Metam. XI, 21 und 22 u. a.), so erklärt auch Irenäus, daß Marcus „alle, die er der Teilnahme an seiner Gnade für würdig hält (ἀξίας ἡγεῖται μετόχους τῆς χάριτος αὐτοῦ), zu Prophetinnen macht .... Er schmeichelt ihnen und sagt: Ich will dir Anteil geben an meiner Gnade, denn der Vater des Alls sieht deinen Engel stets vor seinem Angesicht. Der Ort der Größe[1] aber ist in uns; durch uns wird er eingesetzt (oder: wir müssen eins werden). Empfange zuerst von mir und durch mich die Gnade. Bereite dich wie eine Braut, die ihres Bräutigams wartet, damit du werdest was ich und ich was du (vgl. Hermesgebet II, oben zitiert,

[1] ὁ τόπος τοῦ μεγέθους. Reitzenstein (Poimandres, S. 217 u. Anm. 1) spricht davon, daß μεγ. hier die göttliche Kraft (ähnlich wie bei Ir. I 14, 7) sein soll, an anderen Stellen gleich μυστήριον oder πνεῦμα θεῖον ist; aber für unsere Stelle hier scheinen mir diese Bedeutungen und Stellen von keinem Wert; er übersieht nämlich, daß Marcus hier von τόπος τοῦ μεγέθους redet. Eher denken wir hier wohl an eine Parallele zu der jüdischen, in der Mischna so gewöhnlichen Bezeichnung für Gott המקום (τόπος). Sie kommt doch z. B. in den Exc. ex Theod. vor, 34, 2; 37; 38 u. a.; vgl. auch πατέρα τοῦ Μεγέθους (Großherrlichkeit) in der christlichen Abschwörungsformel der Manichäer, und die mandäischen Ausdrücke mârâ eddarbûtâ, Herr der Größe. — Bousset (Die Religion des Judentums, S. 591 Anm. 2) nimmt an, daß, wenn die spätere jüdische Theologie sehr oft Gott den „Ort" nennt, auch hier eine Parallele in der Theologie der Magier vorzuliegen scheine; bei Marcus finden wir es also auch, und oft bei Philo. Es scheint mir auch wahrscheinlich, daß Abbot auf dem richtigen Wege ist, wenn er die Ode Sal. 4 in diesen Zusammenhang hineinstellt; vgl. Light on the Gospel from an ancient poet, Cambridge 1912, 3716a. — „Der Ort der Größe" ist also nur eine Umschreibung für Gott: Gott (in dieser unbestimmten Weise gedacht) weilt in Marcus, er kann ihn auch in seinen Adepten weilen lassen.

wo wir auch diesen Zusammenhang konstatieren können). Empfange in deinem Brautgemach den Samen des Lichtes. Nimm von mir den Bräutigam, nimm ihn auf und werde in ihn aufgenommen. Siehe, die Gnade ist herabgekommen auf dich.“

Wir sehen hier deutlich dieselben Hauptzüge der Erlösergestalt, die wir oben gezeichnet gefunden haben: der Gottmensch, der Prophet, der in die Adepten den göttlichen Samen einpflanzt und sie dadurch göttlich macht, sie dadurch erlöst. Wie hoch und göttlich man sich einen solchen Marcus dachte, mag schon aus den zitierten Worten hervorgehen, aber auch die folgende Erwägung des Irenäus zeigt es zur Genüge (vgl. z. B. εἰ οὖν Μάρκος μὲν κελεύει, ἢ ἄλλος τις, ὡς εἰώθασιν ἐπὶ τοῖς δείπνοις τοῦ κλήρου (sic!) . . . . ἔσται ὁ κελεύων μείζων τε καὶ κυριώτερος τοῦ προφητικοῦ πνεύματος). Und wie diese seine Jünger durch die Weihe verwandelt worden sind, das hören wir I, 13, 6 καὶ μαθηταὶ δὲ αὐτοῦ τινες περιπολίζοντες ἐν τοῖς αὐτοῖς . . . τελείους ἑαυτοὺς ἀναγορεύοντες, ὡς μηδενὸς δυναμένου ἐξισωθῆναι τῷ μεγέθει τῆς γνώσεως αὐτῶν . . . . εἶναί τε αὐτοὺς ἐν ὕψει ὑπὲρ πᾶσαν δύναμιν· διὸ καὶ ἐλευθέρως πάντα πράσσειν, μηδένα ἐν μηδενὶ φόβον ἔχοντας. διὰ γὰρ τὴν ἀπολύτρωσιν ἀκρατήτους καὶ ἀοράτους γίνεσθαι τῷ κριτῇ.

Daß wir es hier nicht mit Ausnahmefällen zu tun haben, weiß jeder in der hellenistischen Religionsgeschichte Kundige. Ich will hier nur auf einige Zeilen des Celsus hinweisen, weil sie eine so unzweideutige Ähnlichkeit mit den interessanten Weiheformeln des Marcus aufweisen. Es ist charakteristisch, daß Celsus diese Leute für Christen hält, was allerdings von Origenes verneint wird: ὡς οὐ Χριστιανῶν λόγους ἀλλὰ πάντῃ ἀλλοτρίων σωτηρίας καὶ οὐδαμῶς ἐπιγραφομένων Ἰησοῦν ἢ σωτῆρα ἢ θεὸν ἢ διδάσκαλον ἢ υἱὸν θεοῦ (Or. c. Cels. VI. 30). Die Formeln werden von ihnen wahrscheinlich in Mysterien gesprochen (φραγμὸν κακίας, πύλας ἀρχόντων usw.)

und reden von der Erwerbung oder Vereinigung mit χάρις als dem Göttlichen; χάρις συνέστω μοι ist der Refrain. Aber wir haben mit dem bereits Gesagten vielleicht schon zu viel von diesen doch ein wenig abseits unsrer Untersuchung liegenden Dingen geredet.

Und nun können uns vielleicht diese Gestalten den nötigen Hintergrund geben, um es verständlich zu machen, woher viele Züge des Jesusbildes unseres Evangeliums stammen. Wir können es mit den Worten des Origenes so formulieren, daß das Evangelium zeigen will, daß nicht alle diese Goeten und diese, von denen Celsus redet, sondern Jesus, der Lehrer, der Gottessohn, der Gott ist. Kein anderer als er, das will uns unser Evangelium unzweifelhaft machen, ist dieses Titels würdig, kein anderer als er kann in Wahrheit darauf Anspruch erheben. Unser Verf. will Jesus als den Sohn Gottes darstellen, das hebt er selbst ausdrücklich am Ende seiner Schrift hervor, und zwar in dem Sinne, daß Jesus allein, kein anderer, es ist.

Und betrachten wir unser Evangelium von diesem Ausgangspunkt hin, dann finden wir auch, daß die so moderne Konstruktion des Christusbildes des Johannesevangeliums, wonach es den himmlischen Erlöser eines Paulus auf Erden herniederprojiziert, durchaus falsch ist. Die konservative Auffassung von ihm, daß es in dem irdischen Leben Jesu seinen Ausgangspunkt nimmt, bleibt zu Recht bestehen. Dieser Jesus, der auf Erden gewandelt, der in Jerusalem am Kreuz gestorben ist, er, und er allein, ist der Sohn Gottes, der Erlöser, der Lehrer usw., er allein kann den Menschen das für ihr Heil Nötige vermitteln. So ist es der geschichtliche Jesus, nicht ein unbestimmtes himmlisches Wesen, der als Ausgangspunkt des johanneischen Christusbildes zu gelten hat, wenn auch, um der Religiosität der Gläubigen und um der Polemik willen, eben die Züge hervorgehoben werden,

die ihn als den wahren, von ihnen allen, oft schon vor ihrem Christwerden, so heiß ersehnten „Sohn Gottes“ kennzeichnen sollen (vielleicht waren es viele, die schon in jener Zeit meinten, daß sie ihn gefunden hätten). Daher ist es nicht überraschend, daß wir in unseren Texten so viele Gedanken gefunden haben, zu denen sich Parallelen in der hellenistischen Frömmigkeit aufspüren lassen, das ist es gerade, was man zu erwarten hat.

Unsre Texte geben uns eine Probe der johanneischen Frömmigkeit, des religiösen Lebens und Sehnens der Gemeinde. Sie wollen gewiß nicht nur dogmatische Lehren bringen, nicht nur theoretische Probleme lösen. Sondern es ist die innere Sehnsucht, es sind die Ideale und Hoffnungen, die uns hier enthüllt werden. Und dann können wir feststellen, daß diese stark von hellenistischem Geist beeinflußt sind, wir können behaupten, daß sie auf hellenistischem Boden gewachsen sind. Damit ist nicht behauptet, daß das Evangelium als Ganzes frei von jüdischem Einfluß ist; ich bin gerade der entgegengesetzten Meinung, daß nämlich vieles unerklärlich sei ohne die Annahme einer Friktion mit dem Judentum. Aber unsre Texte hier haben uns nichts davon zu erzählen, was nicht von hellenistischen Prämissen aus erklärlich wäre, und erklärt werden muß. —

Und doch ist ein Unterschied da, ein Unterschied, den wir jedoch in letzter Linie auf den jüdischen Ursprung des Christentums zurückführen können. Er hängt eng mit dem zusammen, was man die „Mystik“ zu nennen pflegt, obgleich es vielleicht das Beste ist, soviel wie möglich diesen Terminus zu vermeiden, da er in der wissenschaftlichen Sprache eine sehr fließende Bedeutung erhalten hat.

Vergleichen wir die Frömmigkeit, die aus unsren Texten zu uns redet, mit der, die wir in den hermetischen Schriften z. B. oder den Hermesgebeten der Papyri oder den Zauber-

formeln, die wir kennen gelernt haben, hören, so ist es nicht schwer, den Unterschied festzustellen. Wir haben es hier mit religiös-magischen Vorstellungen zu tun, die ganz real empfunden und verstanden werden, es ist von einem Einschmelzen Gottes in den Menschen die Rede, von seiner Umwandlung dadurch, seiner Vergöttlichung, und das bleibt auch der Hintergrund der Gedanken, auch wenn das Ganze spiritualisiert wird. Zwar finden wir im Johannesevangelium ähnliche Worte und Formeln, aber sie sind hier von einem geschichtlichen Erlöser, einem, der unter uns gewandelt ist und zu uns gesprochen hat, ausgesagt. Wir fühlen immer, daß man von der historischen Person Jesu seinen Ausgangspunkt nimmt, und dieser Kontakt mit der Geschichte wird nie ganz aufgegeben, auch wo dies scheinbar geschehen ist. Dies aber ist etwas, was der hellenistischen Frömmigkeit fremd war. Man lebte in einer Welt von Mysterien und Zauberformeln, einer Welt der Hochschätzung der Gnosis, die damit in innigstem Zusammenhang stand. Aber die Person als solche war ihnen gleichgültig. Dies ist auch dort der Fall, wo wir finden können, daß wir mit einem geschichtlichen Erlöser, z. B. einem Marcus und seinen Genossen, zu tun haben. In einem gewissen Grade ist dies — aber nicht oft — auch im Johannesevangelium der Fall, und dann ist der Unterschied zwischen seiner Frömmigkeit und der hellenistischen mehr verwischt. Daneben aber hören wir auch Töne, die uns, wenn man nur mit ein wenig geübterem Auge auf die Mystik schaut, ohne Schwierigkeit erkennen lassen, daß das Mystische dieser Schrift nicht selten in den Ausdrücken und nicht im Sinne liegt. Es liegt dem Johannesevangelium völlig fern, zu wünschen, daß der Gläubige schließlich in Gott aufgehe oder Gott in sich aufnehme. Was z. B. das Bild des Weinstockes ausdrückt, ist Innigkeit, ist Gemeinschaft, nicht

Identität.[1] Die Züge von dem Verhältnis der johanneischen Gläubigen zu ihrem Meister und zu Gott sind viel persönlicherer, innigerer Art als das derer, die rings um sie her wohnten. Sie kennen doch einen persönlichen Gott, weil sie zu ihrem Jesus in einem geschichtlich-persönlichen Verhältnis stehen, und keines von beiden kann und wird von der hellenistischen Umwelt behauptet werden.

Aber wenn ich davon absehe, ist die Verwandtschaft zwischen ihnen deutlich. Für beide ist die Religion, wenigstens in letzter Linie, eine „Vergöttlichung" des Menschen, und zwar durch die Kräfte, die der Erlöser ihnen gebracht, ihnen im Sakrament und Mysterium geschenkt hat. Nun hängt es mit dem mehr persönlichen Ton im Johannesevangelium, von dem wir oben redeten, zusammen, daß der persönlicheren Religion des Evangeliums oft durch diese eigentlich nur für die unpersönlichen Vorstellungen der Hellenisten passenden Ausdrücke ein ihr zum Teil fremdes Kleid angezogen wird, und ein falscher Schein dadurch leicht entsteht.

Wenn der Hellenist, der einmal Christ geworden war, für seine christlichen Erfahrungen einen passenden Ausdruck suchte, wenn er in Worten das Neue formulieren wollte, das mit ihm mit seinem Christwerden geschehen war, dann hat er auf die seiner Umwelt und ihm selber als Heiden vertrauten Begriffe und Vorstellungen zurückgegriffen, er hat in seiner neuen Religion Antwort auf die Fragen und Bürgschaft für die heiß erstrebten Dinge, die er früher ersehnte, gesucht und — gefunden. Jesus hat ihm alles dies gebracht. So wird dieser in eine Linie mit einem Marcus dem Gnostiker oder einem Simon dem Magier, und wie sie heißen, gestellt. Aber neben diesem Gesichtspunkt hören wir auch hier mehr per-

---

[1] So Edv. Lehmann, Mystik im Heidentum und Christentum, Leipzig 1908, S. 64 f.

sönliche Töne, von Liebe und Glauben usw., und dahinein paßt wohl am besten die häufige Betonung des Haltens der Gebote, des Gebotes der Liebe. Die sittlichen Forderungen spielen jedoch, in diesen letzten Kapiteln des Evangeliums wenigstens, nicht eine allzu zurücktretende Rolle, nicht die, welche sie in den Mysterien spielen: wer sündigt, verunreinigt sich dadurch und beraubt sich der göttlichen Kräfte; sondern eine mehr persönliche: wer sündigt, verstößt gegen die Anforderungen Gottes, hat dadurch die innere Gemeinschaft zwischen sich und Gott zerbrochen.

Aber wenn es uns auch gelungen ist, etwaige Verschiedenheiten nachzuweisen, so kann dies nicht einen Eindruck der Einheit verwischen. Wir leben in derselben Welt, wir atmen dieselbe Luft. Wir finden Menschen, die dieselbe Sehnsucht fühlen, die ihre Ideale ähnlich gedacht haben, und die daher einander sicher gut verstanden. Die Christen behaupten nur, daß alles dies ihnen, ja allen, die es glauben wollen, durch Jesus Christus gebracht worden ist, daß er es ist, kein anderer von allen denen, die es von sich selber behauptet haben, und sie meinen, in seiner Geschichte die Beweise für diese Thesen erbringen zu können.

Aber ist dem so, dann können wir verstehen, warum das Johannesevangelium so unentbehrlich für die Kirche wurde, sobald sie begann, in die heidnische Welt tiefer einzudringen. Denn hier redete Geist von ihrem Geist. Aber dann verstehen wir auch, daß konservativ christliche Kreise (ich denke an die sog. Alogen) sich weigerten, das Evangelium neben die Synoptiker zu stellen; instinktiv fühlten sie, daß sie es doch hier mit etwas Neuem zu tun hatten. Es war wohl nicht in den Kirchen dieser Kreise entstanden, es war eine Frucht der Weltmission der Kirche. Und als solche ist es uns ein unentbehrlicher Bestandteil unseres Neuen Testaments wie auch durch seine scharfe Hervorhebung, daß Jesus

Christus allein die Antwort auf alle Fragen des Herzens bringen kann.

So ist diese Schrift — vielleicht mehr als irgend eine andere in unserem N. T. — von der geistigen Luft des Hellenismus durchtränkt; sie hat die Formeln und Gedanken der langen religiösen Geschichte der antiken Welt mit dem Christentum vereinigt, mit ihm verschmolzen. Zwar wurde sie dadurch die Pforte, durch die in das Christentum fremde, rein heidnische Strömungen eindringen konnten, aber sie hat vielleicht auch dadurch der Kirche die größten Dienste im Kampfe gegen dieses Heidentum geleistet: negativ durch die Polemik, positiv durch die Christianisierung dieser ursprünglich heidnischen Gedanken. Sie hat den religiösen Schätzen und Erfahrungen einer der reichsten und glänzendsten Perioden der menschlichen Kulturgeschichte im christlichen Kanon einen Platz gesichert. Es sind eben diese innigen religiösen Töne des Evangeliums, in Formen gegossen, die einer derartigen Geschichte entstammen, die dem Johannesevangelium seinen Rangplatz in unserem Neuen Testament verschafft haben, und um deretwillen es als die Perle der christlichen Literatur für weite Kreise dasteht.

Exkurs: Einige Bemerkungen zu der Bedeutung von δόξα.

Zu den Bemerkungen, die Reitzenstein in seinen „Hellenistischen Mysterienreligionen“ geboten hat, habe ich nicht viel hinzuzufügen. Das Material, das ich bisher, trotz eifrigen Suchens, gefunden habe, ist sehr gering. Die Möglichkeit, eine Geschichte von δόξα zu schreiben, ist noch nicht vorhanden. Die These von Reitzenstein, daß wir es mit ägyptischen Vorstellungen oder wenigstens Wurzeln zu tun haben, scheint mir noch nicht erwiesen, kaum einmal zur Wahr-

scheinlichkeit erbracht, da wir doch viel mehr den Orient als Ägypten für die Heimat der „Licht"gedanken, der Vorstellungen von Licht, Glanz, Herrlichkeit (hvarena) usw. halten müssen, ehe stärkere Gründe vorgebracht sind.

Besonders scheinen dabei die jetzt entdeckten Originaldokumente des Manichäismus der Beachtung wert zu sein. Wenn sie von den „Herrlichkeiten", „Glorien" Gottes reden (nicht selten auch im Singularis), geschieht es in demselben Sinne, wie wir im Hellenismus und besonders im Judentum und Christentum von Gottes δόξα oder den δόξαι (im Sinne von Engeln) hören. Vgl. fürs erste die Estrangeloschrift S. 44, 58, 63, 72, 74 und anderswo oft, für das zweite S. 55, 56, 57, 72 usw. (Berl. Abh. 1904); vgl. auch Pistis Sophia 355, 5, 14, 34 und dazu Sickenberger in Breslauer Festschrift 1911, S. 626 ff.

Es ist bemerkenswert, daß das Wort δόξα so selten vorkommt. Zwar kommt es bisweilen in den Zauberpapyri, und zwar z. B. in Verbindung mit χάρις, vor, worauf ich in meiner Untersuchung über χάρις hingewiesen habe; hier haben wir also eine mehr konkrete, sinnliche Bedeutung. Aber sonst ist es kaum zu finden. Dagegen kommt es nicht selten im N. T. und LXX vor. Es scheint mir, wie es auch von Reitzenstein und schon von Deißmann (Jahrb. f. kl. Alt. 1903, S. 165 f.) angenommen wird, wahrscheinlich, daß δόξα doch schon vor LXX in dieser Bedeutung verwendet worden war, denn diese scheint allzu früh fest gewurzelt zu sein, um durch die LXX-Übersetzung erklärt werden zu können. —

Einen deutlich konkreten Sinn zeigt uns das Irenäusfragment 20 (ed. Migne): καὶ ἐπέθηκε τὰς χεῖρας αὐτοῦ ἐπ' αὐτόν. διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν Μωϋσέως ἐ δ ο ξ ά σ θ η καὶ τὸ πρόσωπον Ἰησοῦ· οὐχ οὕτω δέ. διὸ καὶ μερικῶς τυχόν τι τῆς χ ά ρ ι τ ο ς, εἶπε· καὶ δώσεις τῆς δ ό ξ η ς σοῦ ἐπ' αὐτόν (vgl. Eus. h. e. V. 1, 35; eine ähnliche konkrete Bedeutung hat auch

z. B. Eus. h. e. V, 1, 23). Vgl. auch P. Leyd. W. II, 20, wo es heißt: σὺ γὰρ ἔδωκας τῷ ἡλίῳ τὴν δόξαν καὶ τὴν δύναμιν ἅπασαν, wo also δόξα und δύναμις parallel sind; vgl. auch Abraxas S. 185, 114 f., und oft in Estrangelo. Or. c. Cels. V. 60 πληρούμενον φωτὸς καὶ δόξης ἀπὸ τῆς περὶ τῶν κατὰ τοὺς νόμους ἀληθείας (φῶς und δόξα parallel auch Estrangelo S. 63, 72, 74 u. a.); VI, 42: ὁ Σατανᾶς . . . ἐπιδείξεται μεγάλα ἔργα καὶ θαυμαστά, σφετεριζόμενος τὴν τοῦ θεοῦ δόξαν; ebenso konkret und deutlich ist Or. περὶ εὐχῆς 23, 5: οἷς γὰρ οὐ κοινωνεῖ, αὐτοῖς δόξα τις θεοῦ καὶ δύναμις αὐτοῦ καὶ ἵν' οὕτως εἴπω, ἀποῤῥοὴ τῆς θεότητος ἐγγίνεται αὐτοῖς.

In diesem Zusammenhang ist wohl eine Inschrift wie OIGS. 456b, 36 zu verstehen: ἐπιλογίσασθαι δὲ τῆς οἰκείας μεγαλοφροσύνης ὅτι τοῖς οὐρανίου τετευχόσι δόξης καὶ θεῶν ὑπεροχὴν καὶ κράτος ἔχουσιν (brieflich von Prof. Deißmann), wo δόξα also als Terminus der kaiserlichen Epitheta vorkommt (vgl. 1. Makk. 14, 4; 10, 64; Philo quaest. in Ex. II, 45). P. Par. Z. 2984 ff. σὺ εἶ τὸ σπέρμα τῶν προγόνων θεῶν. σὺ εἶ ὁ ὀφθαλμὸς τοῦ ἡλίου, σὺ εἶ τὸ φῶς τῆς σηλήνης. σὺ εἶ ἡ σπουδὴ τοῦ ὀσίρεως, σὺ εἶ τὸ κάλλος καὶ ἡ δόξα τοῦ οὐρανοῦ, wo alle diese koordinierten Begriffe doch verwandt sind; daher kann auch Abraxas 191, 4 ff. das Feuer als δόξα τοῦ ἐντίμου φωστῆρος angerufen werden; vgl. auch 1202 ἐφώνησά σου τὴν ἀνυπέρβλητον δόξαν ὁ κτίσας θεοὺς . . . (auf diese beiden Beispiele macht mich brieflich Prof. Deißmann aufmerksam).

Aber vielleicht noch deutlicher tritt diese Bedeutung von göttlichem Stoff oder Kraft in der zwar späteren angeblichen Schrift des Komarios (Berthelot S. 297) hervor: καὶ αὐτὸ ἐξήνεγκεν αὐτοὺς ἐκ τοῦ σκότους εἰς φῶς, καὶ ἐκ πένθους εἰς φαιδρότητα καὶ ἐξ ἀσθενείας εἰς ὑγείαν καὶ ἐκ θανάτου εἰς ζωήν, καὶ ἐνέδυσεν αὐτοὺς θείαν δόξαν πνευματικήν, ἣν οὐκ

ἐνεδύσκοντο τὸ πρίν, ὅτι ἐν αὐτοῖς κέκρυπται ὅλον τὸ μυστήριον, καὶ θεῖον ἀναλλοίωτον ὑπάρχει . . . ἐξερχομένα ἐκ τῆς γῆς ἐνδύονται φῶς καὶ δόξαν θεῖαν (diese Zusammenstellung von φῶς und δόξα z. B. auch Bar. 5, 9 (4, 24) und Sap. Sal. 7, 25), ἐπειδὴ ηὐξήθησαν κατὰ φύσιν καὶ ἠλλοιώθησαν τοῖς σχήμασι, vgl. auch S. 298, 15: μεταβάλλουσι τὰς φύσεις καὶ ἐνδύουσιν αὐτῆς δόξαν ἄγνωστον καὶ ἐπηρμένην, ἣν πρότερον οὐκ εἶχον. Dieselben Gedanken finden sich auch Abraxas 183, 67: σὺ τὴν δόξαν τοῦ φωτὸς περιθέμενος ἔσῃ μετ' ἐμὲ ὡς πρῶτος ἐπιδούς μοι σκῆπτρον· πάντα δὲ ὑπὸ σὲ ἔσται τὰ προόντα καὶ τὰ μέλλοντα· ἐν σοὶ πᾶσα δύναμις ἔσται τοῦδε περιθεμένῳ τοῦ φωτὸς τὴν δόξαν.

Ein wirklich typisches Beispiel bringt uns die älteste uns bekannte christliche Liturgie aus Ägypten (vgl. Schermann, Ägyptische Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends, Paderborn 1912, S. 62). Die Epiklese unmittelbar vor dem Einsetzungsbericht lautet hier: πλήρης ὁ οὐρανὸς κτλ. und dann: πλήρωσον καὶ ἡμᾶς τῆς παρά σου δόξης καὶ καταξίωσον καταπέμψαι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον σου ἐπὶ τὰ κτίσματα ταῦτα (d. h. die Abendmahlselemente) καὶ ποίησον τὸν μὲν ἄρτον σῶμα τοῦ κυρίου κτλ. Das Abendmahl kann also die Christen mit der Herrlichkeit Gottes erfüllen, und zwar offenbar dadurch, daß der heilige Geist auf sie gesandt wird. Was mit diesen Worten gemeint wird, geht vielleicht noch besser aus einem Vergleich mit den Epiklesen der übrigen frühchristlichen Abendmahlsliturgien hervor (vgl. Schermann, S. 62, Anm. 4; man beachte besonders: τῆς σῆς δυνάμεως καὶ τῆς σῆς μεταλήψεως . . . διὰ τῆς ἐπιφοιτήσεως τοῦ παναγίου σου πνεύματος). Da wir es ja hier mit liturgischen Formeln zu tun haben, ist ihre Bedeutung sehr groß, weil in die Liturgie der Natur der Sache gemäß nur eingewurzelte Gedanken und Vorstellungen aufgenommen werden.

Inwieweit δόξα notwendig mit Licht oder Lichtphäno-

menen zusammenhängt, läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Die häufige Koordinierung mit φῶς spricht nicht notwendig dafür, eher sagt sie uns, daß wir hier zwar kongruente, aber nicht ganz synonyme Vorstellungen haben. Wir haben ja z. B. für χάρις konstatieren können, daß es oft Lichtglanz in sich schließt, und so ist es auch mit δόξα. Es kommt mir eher vor, als ob der ursprüngliche Sinn dieses Wortes mehr der von Kraft wäre, ähnlich wie der von χάρις, wofür die Koordinierung mit δύναμις oder πνεῦμα, Zusammenstellungen wie θεῖαν δόξαν πνευματικήν, ἀπορροὴ τῆς θεότητος, sprechen würden; vielleicht hat dann das hebräische Äquivalent כבד die Lichtseite stärker hervortreten lassen, wenigstens in der von LXX beeinflußten Sprache. Oder vielleicht besser gesagt, es ist die in der hellenistischen Zeit immer allgemeiner und stärker sich geltend machende Vorstellung, daß alles Göttliche, Pneumatische auch „Licht“ ist, etwas mit Licht zu tun hat (denn Licht ist die göttliche Substanz), das sich dadurch einen Ausdruck verschafft. Dabei ist es mir wahrscheinlich, daß, wer die Geschichte von δόξα schreiben will, damit beginnen muß, der Vorstellung im Osten nachzuspüren, wofür die reichen Spuren in manichäischen und mandäischen Schriften sprechen.

Eingegangen am 20. Mai 1914.

Das Andenken Fehr-Rydbergs,

gefeiert in der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft den 21. September 1914.

Die Religionswissenschaftliche Gesellschaft beging Montag den 21. Sept. ihren alljährlichen Festtag, diesmal in ihrem Versammlungslokal Nybrogatan 20. Da der Präses der Gesellschaft, D. S. A. Fries, verhindert war die Versammlung zu leiten, übernahm Dr. Lydia Wahlström, Mitglied des Vorstandes der Gesellschaft, den Vorsitz. In ihrer einleitenden Ansprache brachte Dr. Wahlström in Erinnerung, daß es das dreizehnte Mal war, daß der Fehr-Rydberg-Gedenktag am 21. September gefeiert werde und widmete im Anschluß hieran dem Andenken des jüngst verstorbenen Professors Johannes Weiß in Heidelberg, der im Jahre 1901 die Serie dieser öffentlichen Vorträge begonnen hat, einige ehrende Worte. Gleichzeitig erinnerte die Vorsitzende an den Verlust, den die Gesellschaft durch das Dahinscheiden Professor Kleins erlitten. Rednerin wollte auch darauf aufmerksam machen, daß gerade fünfzig Jahre verflossen waren, seit ein bedeutender Vorkämpfer der modernen Religionsforschung in unserem Lande verschied, nämlich Pastor Nils Ignell in Stockholm.

Hierauf hielt der Dozent Lic. Gillis Wetter seinen Festvortrag über das Thema „Gottes Sohn im vierten Evangelium“.

Der Titel "Sohn Gottes" ist für das 4. Evangelium geradezu charakteristisch. Nach den Schlußworten des Ev. (20:31) stellt der Verf. seine Schrift

ganz unter das Zeichen, zu erweisen, daß Jesus ist Christus, der Sohn Gottes. Und diese Beobachtung wird überall reichlich bestätigt. Aber Jesus scheint nicht der erste gewesen zu sein, der auf Grund seiner Taten Anspruch erhob, der Sohn Gottes zu sein. Nach Celsus wissen wir z. B., daß es viele solche Männer gegeben hat, die behaupteten, Gottes Sohn, göttlicher Geist zu sein; sie sind vom Himmel her gekommen, dorthin werden sie zurückkehren; sie werden die, welche an sie glauben, zum ewigen Leben retten, die nicht an sie glauben, verdammen. Und auch anderswo können wir oft Züge dieser antiken Heilandgestalten entdecken. Die Gestalt des Magiers Simon ist z. B. typisch; bei ihm begegnen wir reichlich den oben bemerkten Zügen. Aber auch bei Lucian in Peregrinus Proteus, Alexander von Abunoteichos, bei Plotin, in der talmudischen Tradition und in den hermetischen Schriften findet sich Polemik gegen diese allem Anschein nach sehr populären Gestalten der antiken Frömmigkeit. Zu zeigen, daß Jesus, aber keiner von allen anderen, die darauf Anspruch erheben, Gottes Sohn ist, das ist das Ziel des Evangeliums.

Der Sohn Gottes scheint dem antiken Menschen das Zentrum der kultischen Frömmigkeit gewesen zu sein, der Mystagoge, der den Seinen heiligt, ihm den Geist verleiht, ihn verherrlicht (vgl. die Johanneischen Texte von der „Verherrlichung"). Daher wird Jesus als taufend geschildert, als mit dem Täufer um Jünger werbend, als das Abendmahl, die Fußwaschung usw. vollstreckend. In den Weihen teilt er die heiligen Gaben mit. So ist der "Sohn Gottes" eine Zentralgestalt der mystischen Frömmigkeit der Zeit. Auf Jesu wahrer Gottessohnschaft ruht also das Heil ganz und gar für die johanneischen Christen. Daher wird darauf so großes Gewicht gelegt. Daher ist das Ev. oft so hart dogmatisch; es atmet Kampf und Streit; es ist keine Bekenntnisschrift eines Mystikers, sondern eine hochaktuelle Schrift. Doch bestehen auch entschiedene Differenzen zwischen der Christusgestalt des 4. Ev. und diesen anderen Heilanden. Keiner von diesen ist für die Seinigen gestorben. Das ist nur für Jesus charakteristisch. Dadurch hat er (ganz wie die Mysteriengötter) für die Seinen den Weg zum Himmel gebahnt. Aber auch die geschichtlichen Züge der Tradition haben mehrmals das Bild beeinflußt; dadurch werden diese Verschiedenheiten noch schärfer hervorgehoben.

Nachdem dem ausscheidenden Vorstand Entlastung bewilligt war, wurden D. S. A. Fries als Präses und Dr. Lydia Wahlström wiedergewählt; zum Schriftführer und dritten Mitglied des Vorstandes wurde der Amanuens Lic. A. Lindblom neugewählt, an Stelle des von Stockholm verzogenen Dr. A. Bratt, welchem die Vorsitzende für seine Wirksamkeit die warme Anerkennung und den Dank der Gesellschaft aussprach. Zum Mitglied des wissenschaft-

lichen Ausschusses der Gesellschaft wurde der Dozent Dr. Johnny Roosval als Vertreter für kirchliche Archäologie und Kunst gewählt. Zum Ehrenmitglied der Gesellschaft wurde der schwedische Generalkonsul in Jerusalem Prof. D. G. Dalman gewählt. Der Jahresbeitrag wurde von 3 auf 4 Kronen erhöht. Die Arbeit der Gesellschaft sollte in der seitherigen Weise weitergeführt werden.

Die Versammlung war zahlreich besucht. Die Anzahl der Mitglieder der Gesellschaft beträgt 6 Ehrenmitglieder und 172 Mitglieder.

Druck von August Pries in Leipzig.

Beiträge zur Religionswissenschaft

herausgegeben von der

Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm

im gemeinsamen Verlag von

J. C. Hinrichs, Leipzig. und Albert Bonnier, Stockholm.

Die Gesellschaft, zu deren Ehrenmitgliedern u. a. Gustaf Dalman, Adolf von Harnack, Edvard Lehmann und Nathan Söderblom gehören, will durch diese Sammlung den bedeutenden Anteil der schwedischen Forschung auf dem Gebiete der allgemeinen Religionsgeschichte für die internationale, besonders aber für die deutsche Religionswissenschaft fruchtbar machen.

Die von ihr herausgegebenen Arbeiten erscheinen, je nach dem Umfange, einzeln oder zu mehreren in einem Heft, zum Preise von 10 M. für den vollständigen Jahrgang. Einzeln sind die Hefte zu erhöhtem Preise käuflich.

Bisher liegen vor:

Söderblom, D. Nathan, Erzbischof von Upsala: Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte. (X, 112 S.) gr. 8⁰. 1913. [1. Jahrg., Heft 1.] Einzeln M. 6.

Inhalt: Einleitung. I. Vorbereitung zur natürlichen Theologie. II. Die formulierte Lehre. III. „Alle Religion ist natürliche Religion." IV. Es gibt keine natürliche Religion. V. An Stelle der natürlichen Theologie tritt die allgemeine Religionsgeschichte. VI. Allgemeine und besondere Religionsgeschichte. Register.

Prof. D. Carl Clemen, Bonn, in der Deutschen Literaturzeitung (1914, 4):

„Schätzte man S. bei uns bisher vor allem wegen seiner ausgezeichneten religionsgeschichtlichen Spezialarbeiten, sowie seiner bewundernswerten Neubearbeitung von Tieles Kompendium, so lernen wir ihn hier als in gleicher Weise mit der Geschichte der christlichen Theologie vertraut kennen, und zwar von ihrer ältesten Zeit bis auf die unmittelbare Gegenwart. Und aus diesem schier unerschöpflichen Reichtum seines Wissens schüttet er nun in dieser Schrift eine solche Fülle feinsinnigster und wertvollster Beobachtungen vor uns aus, daß ein Referent sich darauf beschränken muß, nur die wichtigsten von ihnen anzuführen."

Prof. D. Ernst Troeltsch, Heidelberg, in der Theologischen Literaturzeitung (1914, 22/23) am Schluß einer eingehenden Besprechung: „Im übrigen ist das Buch reich an interessanten Mitteilungen und feinen Beobachtungen, klar und durch eine gewisse Internationalität der angeführten Literatur fesselnd. Ich hebe nur hervor, daß S. die Probleme ‚der Religionsgeschichte' natürlich eigentlich in der ‚Philosophie der Religionsgeschichte' und nicht in der empirischen Beschreibung aller Religionen überhaupt sieht."

Prof. D. O. Baumgartens Evangelische Freiheit (1914, 3):

„Eine Fülle feiner, tiefer und klarer Gedanken und die Anschaulichkeit religionsgeschichtlicher Charakterisierungskunst lassen auf jeder Seite den Meister erkennen."

Goldziher, Ignaz: Katholische Tendenz und Partikularismus im Islam. — **Fries,** S. A.: Jahvetempel außerhalb Palästinas. — **Wetter,** Gillis P:son: „Ich bin das Licht der Welt". — Literatur. — Chronik. — Mitgliederverzeichnis. (S. 113—240.) gr. 8⁰. 1914. [1. Jahrg., Heft 2.] Einzelpreis M. 6 —

Erster Jahrgang (1913/1914) vollständig (III, IX. 240 S.) gr. 8⁰. M. 10 —

Hammarstedt, E.: Schwedische Opfersteine (Älvkvarnar). — **Risberg,** B.: Textkritische und exegetische Anmerkungen zu den Makkabäerbüchern. — **Wetter,** Gillis P:son: Die „Verherrlichung" im Johannesevangelium. — Dem Andenken Fehr-Rydbergs. (116 S.) gr. 8⁰. 1914. [2. Jahrg., Heft 2.] Einzelpreis M. 6 —

Druck von August Pries in Leipzig.



BEITRÄGE

ZUR

RELIGIONSWISSENSCHAFT

HERAUSGEGEBEN VON DER

RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT

IN STOCKHOLM

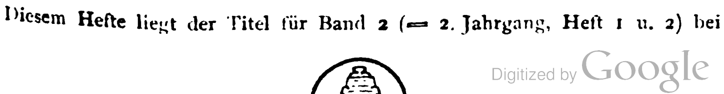
2. JAHRGANG (1914/15), HEFT 2

ALBERT BONNIER
STOCKHOLM
SCHWEDEN

1918

J. C. HINRICHS'SCHE
BUCHHANDLUNG
LEIPZIG

Diesem Hefte liegt der Titel für Band 2 (= 2. Jahrgang, Heft 1 u. 2) bei



Die religionswissenschaftliche Gesellschaft in Stockholm.

Ehrenmitglieder der Gesellschaft.

D. von Harnack, A., Exzellenz, Wirkl. Geheimer Rat, Berlin.
D. Lehmann, E., Professor, Lund.
D. Söderblom, N., Erzbischof, Uppsala.
Dr. Goldziher, I., Professor, Budapest.
Dr. Montelius, O., Reichsantiquar a. D., Stockholm.
D. Dalman, G., Professor, Greifswald.

Vorstand,

gewählt am 21. September 1917.

D. Lindskog, H. J., Präses der Gesellschaft, Konsistorialrat und Hauptpastor der Brännkyrka-Gemeinde in Stockholm, Älfsjö.
Dr. Wahlström, Lydia, Studiendirektor des Åhlin-Gymnasiums in Stockholm.
Jonzon, B., Schriftführer und Kassierer der Gesellschaft, Hilfsgeistlicher an der Jakobs-Gemeinde in Stockholm.

Wissenschaftlicher Ausschuß (1918).

D. Lindskog, H. J., Erster Vorsitzender und Herausgeber der Beiträge zur Religionswissenschaft, siehe oben.
D. Ahlberg, A., Zweiter Vorsitzender, Oberschulrat, Stockholm.
D. Göransson, N. J., Professor der Dogmatik und Ethik, Uppsala.
Dr. Hammarstedt, N. E., Intendant am Nordischen Museum, Stockholm.
Dr. Lindberg, O. E., Professor der orientalischen Sprachen, Gothenburg.
D. Lindblom, Chr. J., Dozent der Exegetik, Uppsala.
D. Pfannenstill, G. M., Dompropst und Professor der Dogmatik und Ethik, Lund.
Dr. Roosval, J., Dozent der Kunstgeschichte, Stockholm.
Dr. Salin, B., Reichsantiquar, Stockholm.
D. Segerstedt, T., Hauptredakteur der „Göteborgs Handels- och Sjöfartstidning", Gothenburg, ehem. Professor der allgemeinen Religionsgeschichte.
D. Söderblom, N., Erzbischof, Uppsala.
Dr. Wahlström, L., siehe oben.
Dr. Wide, S., Professor der klassischen Altertumskunde, Uppsala, † den 13. Februar 1918.

Schriftführer: Jonzon, B., siehe oben.

Da dieses zweite (Schluß-)Heft des Jahrgangs 1914/15 auf Grund der ebenso allbekannten wie unbezwingbaren Zeitverhältnisse erst 1918 erscheinen konnte, wird dieser Jahrgang als 2. „Band" angesehen, und demnach werden auch die künftigen Jahrgänge als „Bände" bezeichnet werden.



Hochzeits- und Fastnachtsbär.

Von

N. E. Hammarstedt
Stockholm.

Unter den schwedischen Südlappen besteht der alte lappische Bärenkult in so lebhafter Erinnerung fort, daß noch im Sommer 1913 ein Forscher bei den Lappen von Härjedalen einen Gesang, den die Weiber nach der Erlegung eines Bären früher zu singen pflegten, nach mündlicher Mitteilung aufzeichnen konnte. Eigentümlicher ist es jedoch, daß sich in demselben südlichen Lappengebiete von Schweden offenbar zwei verschiedene Bärenkulte begegnen: ein germanischer und ein borealer (lappischer). Es kommt nämlich bei den Lappen von Härjedalen noch heute eine besondere Bärenzeremonie vor, die, wie wir sehen werden, ein germanisches Gepräge trägt.

Um die Mitte des vorigen Jahrhunderts hat ein Beobachter aufgezeichnet, daß bei den schwedischen Südlappen die Neuverlobten auf einer Bärenhaut Platz nehmen mußten, und dieselbe Sitte ist noch i. J. 1914 von dem Forschungsreisenden J. Stadling bei den Lappen von Härjedalen bestätigt worden. Freilich liegt es hier nahe, ganz einfach an die von z. B. Hindus, Römern, Russen bekannte Sitte, daß die Braut auf die Haut des für die Hochzeit getöteten Opfertieres gesetzt wurde, zu denken. Hier liegt aber jedenfalls die eigentümliche Erscheinung vor, daß das Opfertier ein Bär

gewesen sein muß, und dazu kommen auch noch verschiedene andere eigenartige Umstände. Selbst das Brautpaar wird, wie Herr Stadling mir mitgeteilt hat, bei den Härjedalerlappen die „Bären" genannt. Die Lappen meinten, daß diese Sitte von den schwedischen Bauern stamme, und hierin haben sie wohl zweifelsohne auch ganz recht.

Unter den volkstümlichen Hochzeitssitten kam nämlich noch in der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts nicht nur in verschiedenen nordschwedischen Provinzen — Härjedalen, Jämtland, Angermanland, Medelpad, Dalekarlien und Uppland — sondern selbst in der südlichen Provinz Wästergötland ein sogenannter Hochzeitsbär vor. Die mit und von diesem „Bären" betriebenen Possen wechselten allerdings in den verschiedenen Gegenden, aber doch nicht stärker, als daß man ein für alle geltendes Schema aufzustellen berechtigt ist. Ein Mann verkleidete sich mit Hilfe des Felles eines Bären oder anderen Tieres zu einem Bären und versteckte sich in dem Walde (Wästergötland), wo er von den männlichen Hochzeitsgästen aufgesucht und gejagt wurde. Endlich tat man, als ob man ihn tötete, und das Wildbret wurde dann feierlich nach dem Hochzeitshaus gebracht und da „enthäutet". Auf der Brust unter dem Fell trug der Vermummte eine Flasche Branntwein, und daraus wurde nun, wie man sich ausdrückte, „im Blute des Bären dessen Leichenbier (*graf-öl*) getrunken" (Ångermanland, Wästergötland). Es kam aber auch vor, daß die Flasche mit Preiselbeersaft gefüllt war (Medelpad). Aus einer anderen Angabe geht hervor, daß man Blut, wovon dann ein Blutgericht (*palt*) bereitet wurde, gebraucht hat. Die Neuvermählten und dann alle anwesenden heiratsfähigen Männer und Mädchen wurden paarweise auf die Bärenhaut gesetzt (Medelpad). Verschiedene Tatsachen machen es wahrscheinlich, daß, wie in einer anderen sehr altertümlichen schwedischen Hochzeitssitte, dem Baum-

strunktanze (*stabbdansen*)[1], es auch in diesem Falle gebräuchlich gewesen ist, daß nicht nur die Neuvermählten, sondern auch die anderen Paare, auf der Haut sitzend, einander zu zweien (*tremännings*) zugetrunken haben, eine Zeremonie, die, was die Unverheirateten anbelangt, mit dem bekannten Mailehen eine gewisse Verwandtschaft gehabt haben muß. In Malung in Dalekarlien lag ein als Bär verkleideter Bursche, als ob er getötet wäre, mit einem Fäßchen unter dem Tische, während die Neuvermählten und die jungen Leute paarweise auf eine Bank stiegen und einander zutranken. Noch heute wird in Dalekarlien der Bräutigam in der Zeit zwischen dem Aufgebot und der Hochzeit der „Bär" genannt, und der Ehrensalut für das junge Ehepaar heißt sowohl in Dalekarlien wie auch in Härjedalen das „Bärenschießen"[2].

Es kann kein Zweifel darüber obwalten, daß der schwedische Hochzeitsbär derselbe ist, wie der an einigen Orten Deutschlands, z. B. auf Rügen und in der Altmark, früher auftretende Hochzeitsbär. Aber das Auftreten des Bären bei der Hochzeit kann nicht gern das ursprüngliche sein. Je weiter wir nach Norden gehen, um so naturalistischer treten uns die Bärensitten entgegen, was ja auch schon aus dem einfachen Grunde, daß der Bär anderswo seit langer Zeit fast ausgestorben ist, seine Erklärung findet. Von den Finnen erwähnt Ganander[3], daß sie, wenn der Kopf eines getöteten Bären — wie es bei den Finnen die Sitte war — an einem Baume aufgehängt wurde, ein Fest abhielten, wobei ein Knabe und ein Mädchen zum Brautpaar ausgewählt

---

[1] Vgl. Hammarstedt: Kvarlevor av en Frös-ritual in Fästskrift till H. F. Feilberg 1911, S. 489 ff.

[2] Siehe ausführlicher Fataburen 1913, S. 1, 9, 113, 256. Vgl. auch Fataburen 1912, S. 245.

[3] Mythologia Fennica. Åbo 1789, S. 43.

wurden und in vollem Hochzeitsstaat auftraten. Aus dieser leider gar zu summarischen Aufzeichnung geht jedenfalls hervor, teils daß die „Bärenhochzeit" mit einem wirklichen Töten eines Bären verbunden gewesen ist, teils daß der Bär in dieser Zeremonie einmal die Hauptrolle gespielt hat.

Der Hochzeitsbär muß aber identisch oder sehr nahe verwandt sein mit dem vom Mittelalter aus Halberstadt, Mainz und Straßburg[1] sowie noch in späterer Zeit aus Württemberg, Braunschweig, Schweiz, Schlesien und Böhmen bekannten Fastnachtsbären. Dies geht auch daraus hervor, daß in der schwedischen Provinz Dalekarlien der „Bär" nicht nur im Zusammenhang mit der Hochzeit, sondern auch am 24. Februar, dem ersten Frühlingstag des Kalenders Karls des Großen, erscheint. Und auch in diesem Falle tritt er als Begleiter eines „Brautpaares" auf.[2] Diesmal ist aber das „Brautpaar" der Vertreter und die Vertreterin des Sommers und der Vegetation und mit den bekannten „Brautpaaren" der Frühlings- und Sommerfeste, Maikönig und Maikönigin, Pfingstbräutigam und Pfingstbraut usw.[3] offenbar ganz identisch. Es verdient hier besonders bemerkt zu werden, daß in Dänemark das Frühlings-Paar unter den Tierbenennungen *Gadebasse* und *Gadelam* auftritt. Was die Bedeutung dieser Benennungen anbelangt, so ist es klar, daß *Lam* in dem späteren Worte dasselbe ist wie das deutsche Lamm. Schwieriger ist es, das Wort *Basse* zu bestimmen. Im Norwegischen und Isländischen bedeutet *Basse* Bär, im Altdänischen Eber, Wildschwein. In schwedischen Dialekten bedeutet aber *Bässe* Widder, und dieses Wort (*pässi*) ist auch in die finnische Sprache übergegangen. Was *Gade* betrifft, muß man es wohl mit *Gade* (*Gasse*) zusammenstellen.

[1] Grimm: Deutsche Mythologie. 3. Aufl. S. 743.
[2] Vgl. Fataburen 1913, S. 7 nebst 19ff.
[3] Vgl. Mannhardt: Wald- und Feldkulte I, S. 422ff.

Am augenfälligsten dürfte die Übereinstimmung zwischen dem schwedischen und dem nordböhmischen „Frühlingsbär" sein. So wie in Dalekarlien tritt nämlich auch in Nordböhmen diese Bärengestalt als das Gefolge einer „Braut", der „Aschenbraut", auf.[1] Dagegen kommt im letzteren Falle kein Bräutigam vor, was auch in Dalekarlien zuweilen der Fall war, und man kann nicht umhin, zu fragen, ob nicht vielleicht der Bär selbst ursprünglich der Bräutigam gewesen sei. Dies gäbe dann eine Erklärung, warum der schwedische Bräutigam der „Bär" genannt werden kann.[2]

Zu bemerken ist auch, daß in Böhmen (Egerland) der sogenannte Fastnachtsbär aus einer Bierkanne, die er in den Tatzen hält, den Begegnenden zu trinken gibt.[3] In der Nähe von Tübingen barg der aus Stroh gemachte Fastnachtsbär in seinem Halse eine mit Blut gefüllte Spritze, und im Erzgebirge trugen zu Anfang des 17. Jahrhunderts die aus dem Walde geholten „Wildmänner" mit Blut gefüllte Blasen, mit deren Inhalt sie in dem simulierten Todeskampf die Anwesenden bespritzen.[4] Daß die „Wildmänner" dem „Frühlingsbären", wenigstens zuweilen, sehr nahe verwandt sind, geht daraus hervor, daß in Niederhessen ein mit Laub bedeckter Knabe — also eine typische Wildmannsgestalt — am Seil umhergeführt und „Bär" genannt wurde. Wie äußerst nahe für eine primitive Vorstellung der Bär dem Wildmann („Bergmensch", „Waldmensch") und auch dem Urwald- und Zeugungsgott steht, ist übrigens aus **Sternbergs** Schilderung der Religion der Giljaken ersichtlich.[5]

---

[1] Taubmann in Zeitschr. für österr. Volkskunde, Jahrg. 7, 1901 S. 253.

[2] Die oben angeführte lappische Benennung beider Hochzeitskontrahenten „die Bären" ist wahrscheinlich eine spätere Entartung.

[3] John: Sitte, Brauch usw., 1905, S. 42.

[4] Mannhardt: W. u. F., I, S. 410 u. 336.

[5] L. Sternberg: Die Religion der Giljaken, S. 457, in Archiv für Religionswissenschaft, Bd. 8 (1905); vgl. damit Mannhardt: W. u. F., I, S. 333ff.

Bei dem Vergleich der echtlappischen und borealen an das Bärentöten gebundenen Riten mit den hier oben erwähnten germanischen Bärenzeremonien tritt uns eine weitere Frage entgegen. Mannhardt hat den in den Fastnachts-, Maitags- und Weihnachtsgebräuchen auftretenden deutschen Strohbären, Erbsenbären oder Roggenbären als „unzweifelhaft eine der vielen Gestalten des Korndämons" erklärt. Nach den hier vorstehend dargelegten Gründen läge es jedoch näher, in dem Frühlingsbären den Ahnen nicht nur des Hochzeitsbären, sondern auch des Erntebären und des Neujahrs-(Weihnachts-)Bären zu erkennen. In Gegensatz zu Mannhardt wäre ich also geneigt zu behaupten, daß das Auftreten des Frühlings- (Fastnachts-) Bären als einer „Darstellung des wieder ins Land einziehenden Wachstumsgeistes" nicht eine sekundäre, sondern die primäre Rolle der hier in Rede stehenden Bärengestalt ist. Der den Winter, die „Bärennacht", in seiner Höhle verschlafende Bär verläßt nach dem schwedischen Volksglauben „bei Sommeranfang", oder, näher bestimmt, um Tiburtius (14. April „erster Sommertag"), seine Höhle (*ide*). Derselbe Glaube ist, nach Yermoloff, in Rußland verbreitet. In Schweden wird auch behauptet, daß der Bär verschwindet, wenn der erste Schnee fällt und hervorkommt, wenn der letzte Schnee verschwindet.[1] Er ist also, der Volksanschauung gemäß, tatsächlich ein Sommerbote, ein „Sommerbringer", und das Einführen des Bären in das Dorf dürfte ehemals dieselbe Bedeutung gehabt haben wie das Bringen der Mairute oder (in Griechenland) der ersten Schwalbe. Zu Halberstadt sollte noch zu Anfang des 16. Jahrhunderts am Montag Lätare sogar „der tumprobest, in offentlicher procession herlichen soleniteten einen barz (baren) bei im lassen furen, so nicht, wirt im

[1] Vgl. Fataburen 1915. S. 227 ff.

sein gewonliche presenz czu reichen geweigirt".[1] Was den oben erwähnten 24. Februar betrifft, so sei hervorgehoben, daß nach schwedischem und schwedisch-finnischem Volksglauben der Bär sich an diesem Tage „in der Höhle (*ide*) umdreht", d. h. das erste Zeichen des Erwachens von sich gibt.

Hat ein Lappe einen Bären im Herbst, wenn dieser sich den Winterschlafplatz aufsucht, aufgespürt und eingekreist (*ringat*), so sucht er ihn doch erst zu Anfang April mit seinen Genossen auf, um ihn zu töten, ehe er die Höhle verläßt.[2] Und ebenso ist es unzweifelhaft auch bei anderen nordischen Völkern Regel gewesen, den Bären im Frühling in der Höhle zu töten.

Ich möchte jetzt die Hypothese aufstellen, daß sich dieses Bärentöten im Frühling einst zu einer kultischen Zeremonie für den beginnenden Sommer ausgebildet habe. Von dem schwedischen Religionsforscher E. Reuterskiöld wird behauptet, daß die rituellen Mahlzeiten den gemeinsamen Mahlzeiten des Stammes an den Fanggruben entsprungen seien.[3] Nimmt man diese wenigstens teilweise sehr plausible Hypothese an, so ist aber doch zu vermuten, daß das Bärenfest der borealen Völker, weil der Bär sich schwerlich jemals in Fallgruben hat fangen lassen, vielmehr seinen Ursprung in einer gemeinsamen Mahlzeit an der Winterschlafhöhle des im Spätwinter oder im Frühling getöteten Bären hat. Diese Annahme wird dadurch bestätigt, daß das sakramentale Bärenfest der borealen Völker in Asien in der Regel im Frühling oder im Spätwinter einzutreten scheint, oder wenigstens mit dem Frühlingsanfang verknüpft ist. So gibt Sternberg von den Giljaken an, daß ihr „Bärenfest" gewöhnlich im Februar gefeiert wird. Von den Ainos auf Jesso

---

[1] Grimm: Deutsche Mythologie. 3. Aufl. S. 743.

[2] v. Düben: Lappland och Lapparne 1873, S. 280, u. a.

[3] Reuterskiöld: De nordiska lapparnes religion 1912, S 41.

wird doch erwähnt, daß sie den Opferbären zwar am Ende des Winters fangen, aber erst im September-Oktober feierlich töten und verspeisen.[1]

Was ferner das Verzehren des Bärenblutes betrifft, so scheint dieses für die Lappen und Finnen eine wichtige kultische Handlung gewesen zu sein,[2] und auch bei den Ainos kommt das Trinken des Bärenblutes als Kulthandlung vor, "that the courage and other virtues it possesses may pass into them".[3] Übrigens war ein ähnliches Verfahren auch bei schwedischen Jägern üblich, und das ist noch gar nicht lange her.

Es erübrigt noch eine Erklärung dafür zu finden, weshalb man dem als Bär Verkleideten oder als Bär bezeichneten eine Braut zugeteilt hat. Was den Hochzeitsbären anbelangt, so ist es klar, daß die Hochzeitsfeier auch diese Bärengestalt, wie gleichfalls verschiedene andere Zeremonien, dem Frühlingsfeste entlehnt hat. Aber auch bei dem Frühlingsfeste tritt, wie wir gesehen haben, der Bär in der Gesellschaft einer Braut auf, und die aufgeworfene Frage ist also immer noch unbeantwortet. Denn daß die Hochzeitsfeier, als sie die Bärengestalt vom Frühlingsfeste entliehen hat, dafür, gleichsam als Ersatz, dem letzteren die Brautgestalt vermacht hätte, ist doch undenkbar. Man muß also eine andere Erklärung versuchen, die sowohl für das Frühlingsfest als auch für das Hochzeitsfest genügt.

Die Vorstellung, daß der Bär ein dem Menschen nicht nur ebenbürtiges, sondern ihm überlegenes Wesen sei, ist über Nordamerika und Nordasien bis nach Europa verbreitet. Selbst ein schwedisches Sprichwort sagt, daß der Bär den Verstand *eines* Mannes und die Stärke von *zwölf* Männern besitze — er ist demnach in Summa dem Menschen bedeutend

[1] Vgl. übrigens Frazer: Spirits of the Corn, 1912, S. 180ff.
[2] Reuterskiöld: De nordiska lapparnes religion S. 31.
[3] Frazer: Op. cit. S. 184, 187, 189.

überlegen. Solche Benennungen wie das schwedische *storfar* (der große Vater), das lappische *vari-aija* (der kluge Vater) und das siebenbürgische *der alte, kluge Mann* bezeugen ebenfalls, daß man den Bären dem Menschen ehrerbietig gleich- oder gar noch höher gestellt hat. Während des Bärenfestes wurde bei den Lappen der getötete Bär *soive olma* (heiliger Mann), resp. *soive neit* (heilige Jungfrau) oder *härra* (Herr), resp. *fruvva* (Frau) genannt.[1] Sehr verbreitet ist der Glaube, daß Menschen in Bären verwandelt worden seien. Man findet ihn z. B. bei kalifornischen Indianern, bei den Jenisseiern und bei den nordschwedischen Bauern. Die Giljaken glauben, daß der Bärengott im Sommer als Bär und im Winter als Giljak lebe[2]. Sowohl bei den Ainos und Orotschen als auch bei den schwedischen Lappen weiß man von Weibern, die von Bären Söhne geboren haben, und bei jenen wie bei den Algonkinindianern gibt es Geschlechter, die der Meinung sind, vom Bären abzustammen. Die ainoischen Weiber halten es ja auch nicht unter ihrer Würde, die gefangenen jungen Bären, die zum Opfer bestimmt sind, wie ihre eigenen Kinder zu säugen und am Opfertage zu beweinen. Bei den Giljaken wurde der gefangene Bär an seinem Todestage vom Wirte zum Abschied geküßt. Der Bär war also ein nicht nur gefürchtetes, sondern auch geehrtes Wildbret — die Lappen nannten ihn *passe-vaitse* (heiliges Wild) —, das man nicht ohne magisch-religiöse Vorbereitungen anzugreifen wagte. Er war ein Wesen, das in besonderem Schutze des Wald- und Gebirgsgottes oder der Wald- und Erdgöttin stand. Man bat den getöteten Bären um Entschuldigung, oder man stellte sich ganz unschuldig an seinem Tode[3]. Man betrachtete ihn

[1] Reuterskiöld: Op. cit. S. 25; Wiklund in Le monde oriental, Uppsala 1912, S. 46.

[2] Ratzel: Völkerkunde, Bd. 3, 1888, S. 618.

[3] Vgl. z. B. Kalevala, Gesang 46.



nämlich als noch immer lebend, und der Glaube, daß der getötete Bär im nächsten Jahr wieder in seiner vorigen Gestalt auferstehen würde, ist uralt und verbreitet von Lappland wenigstens bis Jesso. Nachdem man ihn im Dorfe oder im Lager als einen sehr geehrten Gast begrüßt, bewirtet und beschenkt hatte,[1] ersuchte man ihn, seinen Wirtsleuten eine wohlwollende Gesinnung bewahrend, in seine Heimat zurückzukehren, und sich in einem kommenden Jahre wieder töten zu lassen um wieder bewirtet zu werden. Auch in dieser Hinsicht, daß er getötet wird und wieder aufersteht, ist der Bär also den Vegetationsdämonen und Wachstumsgöttern ähnlich. Wenn auch nicht gar ein Gott, ist der Bär jedenfalls für die primitive Auffassung ein göttliches Wesen. Die Samojeden, Ostjaken, Wogulen und Lappen schwuren bei dem Bären ihre nachdrücklichsten Eide.

Es liegt unter solchen Umständen nicht fern anzunehmen, daß wenigstens irgendein Volk diesem Gaste, ebenso wie anderen geehrten Fremden, eine Gattin und Pflegerin für die Dauer des Besuches gegeben habe. Diese bei den sogenannten Naturvölkern nicht seltene und selbst im alten Griechenland (Lakonien) bekannte Sitte, einem Gaste ein Weib als zeitweilige Gattin zu geben, ist bei mehreren borealen Völkern konstatiert worden, wie z. B. den Tschuktschen Korjäken, Kamtschadalen, Tungusen und, wie ältere Autoren angeben, auch bei den Lappen. So wie man dem Bärenjungen eine menschliche Mutter gab, kann man auch dem erwachsenen Bären eine menschliche Gattin haben geben wollen. Der Bär ist übrigens in der Volksdichtung ein Günstling der weiblichen Naturgottheiten. Nach finnischen Mythen wird er von der Waldgöttin, nach nordschwedischen — während des Winters — von der Unterweltgöttin gepflegt. Natür-

[1] Vgl. z. B A. Kannisto: Über die wogulische Schauspielkunst, S. 216 in Finnisch-ugrische Forschungen, Bd. 6, 1906.

lich war es darum nicht nötig, den Bären lebend einzufangen; im Gegenteil ist es viel wahrscheinlicher, daß eine solche Sitte erst da entstanden ist, wo der Bär durch eine maskierte Person vertreten wurde. Nachahmung und Wirklichkeit kommen, wie bekannt, in den Riten auf eins heraus. Dabei muß dann die Bärenhaut eine große Rolle gespielt haben. Daß in kultischen Zeremonien die Haut des getöteten Tieres das Tier als ein lebendes repräsentiert, ist nämlich eine sehr gewöhnliche und sicherlich uralte Erscheinung bei primitiven Völkern, sowie auch die Vorstellung, daß derjenige, der sich in die Haut einhüllt, gleichzeitig nicht nur die Rolle, sondern gewissermaßen auch das Wesen des Tieres annimmt. Die Haut gleicht dem Mantel des Propheten oder vielleicht richtiger umgekehrt, der Prophetenmantel gleicht der Haut. Der nordamerikanische sog. Medizinmann hüllte sich in eine Bärenhaut, und in den Bärenzeremonien spielt überall die Bärenhaut eine wichtige Rolle. Vor allem mag es der Besieger des Bären gewesen sein, der ein Anrecht auf die Haut und den Bärennamen hatte. Unter den Lappen wurden sowohl der Bärentöter als der getötete Bär *soive olma* (vgl. S. 9) genannt.

Bei vielen, ehemals vielleicht allen kriegerischen Völkern ist es nötig gewesen, einen Feind getötet zu haben, um in die Altersklasse der Männer (Krieger) aufgenommen zu werden. So war es, wie man bei Tacitus findet, auch bei den germanischen Chatten. Einen Bären getötet zu haben, muß aber eine durchaus ebenso gute Mannheitsprobe gewesen sein, wie irgendeine andere, und die Bärenzeremonie kann sich demnach auch bisweilen zu einer Aufnahmezeremonie in den Männerbund entwickelt haben. Was die schwedischen Hochzeitssitten anbelangt, so ist es ganz offenbar, daß sie hinsichtlich des Bräutigams deutliche Reminiszenzen an die Aufnahme in die Männerklasse bewahren: Der junge Ehemann wurde erst als solcher Mitglied

der Dorfgemeinde (*danneman*). Wäre es nun, wie es aus mehreren Gründen wahrscheinlich erscheint, einst üblich gewesen, daß der soeben in den Männerbund aufgenommene junge Mann sich gleich eine Gattin nehmen mußte, so könnte man in der Sitte des germanischen Festbären vielleicht nur ein Überbleibsel einer solchen Aufnahmezeremonie in den Männerbund erblicken. Hiergegen ist doch mehreres einzuwenden. So wird z. B. das oben erwähnte Auftreten des Frühlingsbären neben der „Aschenbraut" auf solche Weise kaum genügend erklärt. Wir müssen also, wenn wir die hier zuletzt aufgestellte Hypothese nicht ganz umwerfen wollen, jedenfalls die vorstehend S. 10 gegebene Erklärung zugleich wieder aufnehmen und zwei Entwicklungsstufen des fraglichen Bärenritus annehmen, nämlich eine frühere: die gastliche und rituelle Bärenhochzeit, und eine spätere: die soziale und zeremonielle Aufnahmefeier.

Das vorerwähnte Sitzen auf der Bärenhaut würde dann eine, wenn auch sehr alte, so doch später entstandene Zeremonie sein, die an die Stelle eines rituellen Beilagers auf der Bärenhaut getreten wäre.[1] Was die Hochzeitssitte des öffentlichen Beilagers betrifft, so lebte sie ja bekanntlich selbst bei den höheren Volksschichten bis in das 16. Jahrhundert fort, und von den Bauern wurde sie noch etwa zweihundert Jahre später beibehalten. Beleuchtend ist, daß eine Stiftsynode in Uppsala 1693 die Frage behandelte, ob das Beilager (*sängledningen*) in der Kirche oder anderswo stattfinden dürfte. Es wurde bestimmt, daß es im Gemeindehaus (*sockenstugan*) vor sich gehen sollte.[2]

Obschon ich die Gefahr sehr wohl einsehe, hier auch das mythologische Gebiet zu betreten, kann ich dieser Versuchung

[1] Es ist übrigens natürlich, daß nach Art anderer ritueller Frühlingsgegenstände, auch der Bärenhaut magische Kräfte zuerkannt wurden.

[2] H. Lundström: Svenska synodalakter, 1894, S. 183.



doch nicht widerstehen. Die Mythologie und die Ethnologie begegnen sich nämlich hier in einer so überraschenden Übereinstimmung, daß sie es verdient, nicht ganz übergangen zu werden.

In seiner Germanischen Mythologie sagt E. H. Meyer: „Der Bär scheint als fellglänzendes, brummendes, im Frühlinge wieder erwachendes Tier, *vetrlidi*, das den Winter überstanden hat, besonders das Gewitter darzustellen, wird aber als befruchtender *Erbsenbär* (die Erbse war Donar heilig) in den *Zwölften*, *Fasten*, *am Maitag* und bei *Hochzeiten* umgeführt. Die Namen *Heiligbär*, *Åsbjörn*, *Thórbjörn* und Thors Beiname *Björn* weisen auf alte Heilighaltung und Beziehung zu Thor“ usw. Es scheint sehr verständlich, daß der erst mit dem „Sommeranfang“ wieder erscheinende Bär von der Volksvorstellung mit der Sommergottheit verbunden wurde. Als ein Sommer- und Vegetationsgott muß aber der Donnergott sehr früh aufgefaßt worden sein: Donner kommt ja eigentlich nur im Sommer vor, und der Donner bringt Regen und Wachstum.[1] Der altnordische Gott Thor war darum nicht nur der Gott des Donners, sondern auch ein Gott der Ernte und der Fruchtbarkeit, ja, selbst der Ehe. Wenden wir uns zu den Lappen und Finnen, so finden wir auch hier den Bären als ein dem Donner- oder Himmelsgott sehr nahe stehendes Wesen. Er ist, wie die heiligen Schimmel der alten Germanen, „der Vertraute des Gottes“. Die Lappen nannten ihn den „heiligen Hund Gottes“, wie die Giljaken „den Hund des Herrn des Berges“, und baten den von ihnen getöteten, ihnen nicht zur Strafe ein Gewitter zu senden. Bei den Wogulen und Ostjaken herrschte der Glaube, „daß sich der Bär vor Zeiten bei Torom im Himmel befand“,[2] und ein altes finnisches Lied erzählt, daß er von hier „in einer

[1] Vgl. Fataburen 1915, S. 32 ff.; 1916, S. 21 ff.

[2] U. T. Sirelius in Zeitschr. der Finnischen Altertumsgesellschaft, Bd. 26, S. 8.

goldenen Wiege" auf die Erde herabgelassen sei. Von den Ainos und den Giljaken wird angegeben, daß sie den Glauben hegen, der Bär stehe „im speziellen Schutze des Gottes der hohen Berggipfel".[1]

Lag, wie ich oben hypothetisch angenommen habe, schon in sehr primitiver Zeit die aus gastlicher Sitte entsprungene Idee vor, daß eine kultische Verbindung zwischen dem Bären — dem „König des Waldes" (*kuningas tapion kainalosa*) der Finnen, dem „Buschherrgott" der Siebenbürger — und einer menschlichen Braut möglich sei, so kann demnach sich wahrscheinlich auch die Idee einer magisch-symbolischen Ehe — eines Hieros-gamos — zwischen dem Donner- und Sommergott und der Vegetationsgöttin oder zwischen deren Vertretern, dem Maibräutigam und der Maibraut, ohne Schwierigkeit entwickelt haben. Der Bär wäre demnach ein theriomorphischer Vorgänger des Donnergottes. Wie der Donner wird bei den Finnen, Lappen sowie bei den Schweden auch der Bär „der Alte" (*ukko, aija*) und „der alte Vater" oder „der gute Vater" (*gammelfar, gófar*) genannt.

Wenn man auch kein germanisches Volk kennt, das die Gastfreiheit so weit getrieben hat, wie oben von einigen borealen Völkern erwähnt ist, scheint es doch sehr möglich, daß diese Sitte auch bei Germanen vorgekommen sei. Freilich gibt Schrader an, daß auch „bei den skandinavischen Germanen Spuren der sogenannten gastlichen Prostitution begegnen, d. h. der Sitte, das Bett der Tochter oder Ehefrau dem geehrten Gastfreund einzuräumen",[2] aber woher er diese Spuren hat, weiß ich nicht. Daß man jedoch auch bei den Germanen einem die Menschen besuchenden Gotte eine menschliche Gattin verliehen hat, wissen wir aus der Episode

---

[1] B. Pilsudski: Das Bärenfest der Ajnen auf Sachalin, S. 60, in Globus, Bd. 96 (1909), u. a.

[2] Schrader: Die Indogermanen, 1911, S. 93.



von Gunnar Helming in Olafs Saga Tryggvasonar des Flateyjarbók's. Das Wahrscheinlichste aber ist wohl, daß die Zeremonie des Frühlingsbären und der Bärenbraut nicht ihren Ursprung bei den Germanen hat. Wäre sie jedoch bei ihnen ursprünglich, so trägt sie die Kriterien einer so uralten und primitiven Kulturerscheinung, daß man ihre ersten Wurzeln in der neolithischen oder gar in der paläolithischen Zeit suchen müßte. Aber auch, wenn wir eine Entlehnung annehmen, muß diese doch sehr alt sein. Das wird durch die oben erwähnten Mannesnamen Torbjörn, Asbjörn angedeutet, und dasselbe bestätigt wohl auch die norwegische Version des Liedes von Graf Genselin, in welchem ein Tore Drykkjebasse auf der Hochzeit vorkommt:

> De var greiven for Gunseli,
> han bau alt at sunde:
> han bau 'en Tóre drykkjebassen,
> som va' ingjen botnen undi.[1]

Von dem Tore Drykkjebasse sagt Grundtvig, daß er der Gott Thor sei. In diesem Liede werden demnach Thor und der „Trinkbär" oder „Trunkbär" (*drykkjebassen*) mit einander identifiziert, was jedenfalls auf einer alten Volksvorstellung begründet sein muß. J. Grimm bemerkt,[2] daß in Vilkinasaga (Kap. 120, 121) von einem Helden Vildifer erzählt wird, daß er in eine Bärenhaut verkleidet von einem Spielmann herumgeführt wurde und zur Harfe tanzte, und der berühmte Gelehrte sieht hierin „sicher eine uralte dramatische Vorstellung", für deren Erklärung jetzt aber die Urkunde verloren gegangen ist. In Uppland wurde im 16. Jahrhundert der Brautbitter, wenn das Mädchen ihr

---

[1] Grundtvig: Danmarks gamle Folkeviser, 4, 732.
[2] Deutsche Mythologie. 3. Aufl. S. 745.



Jawort gegeben und eingewilligt hatte den Freier bei ihr schlafen zu lassen, *dräggebasse* genannt.

Es dürfte nicht zu gewagt sein, hier schließlich auch die bei Björnhofda (früher Björnhufvud) in Torslunda auf Öland gefundenen vier Bronzeplatten aus dem 7. Jahrhundert zu erwähnen. Von ihnen stellt eine einen axtbewaffneten Mann dar, der eine auf den Hinterfüßen aufrecht stehende Bestie an einer Kette führt, und eine andere zeigt das Bild eines in eine Tierhaut gehüllten Mannes. Es ist meines Erachtens unleugbar, daß die Tiergestalten dieser Platten am meisten Bären gleichen, und die Verbreitung der Motive, vielleicht bis nach Kleinasien,[1] bildet für meine Deutung kein Hindernis, sondern stützt vielmehr in beachtenswertem Maße meine Vermutung von einer kultischen Bedeutung derselben. Die Szene einer dritten Platte, die einen mit zwei Raubtieren kämpfenden Mann darstellt, widerspricht keineswegs meiner Deutung. Die vierte Platte steht wohl dagegen dem auf den oben erwähnten Platten geschilderten Vorgang mehr fern oder ist ganz unabhängig davon. Von einem Orte Björnhufvud, nahe an Helgerum im Kirchspiel Västrum in Småland, wird im Jahre 1668 erwähnt, daß er so heilig gewesen ist, daß, wenn ein Gefangener da passieren mußte, er in einer Entfernung von einer Meile davon entfesselt wurde. Der Name kommt sonst, so weit ich kenne, in Schweden nicht vor: wenigstens ist er da äußerst selten. Freilich muß ich aufrichtig gestehen, daß der hier vorgelegte Vorschlag einer Deutung dieser Platten sich nicht ganz mit der Bilderdarstellung deckt, doch darf ich behaupten, daß meine Hypothese von einer primitiv-dramatischen Bedeutung derselben seither die wahrscheinlichste Erklärung ist.

---

[1] N. Sjöberg in Svenska Fornminnesföreningens Tidskrift, Bd. 12, S. 323 ff.

Das Rosenfest.

Vortrag, gehalten in der ordentlichen Sitzung der religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm am 19. Oktober 1914,

von

Martin P:n Nilsson

Lund.

Vorbemerkung. Auf Anregung des nunmehr verstorbenen ersten Vorsitzenden der Gesellschaft und Herausgebers dieser Beiträge wird nachstehender Vortrag in deutscher, von mir selbst bewerkstelligter Übersetzung veröffentlicht. Den wirklichen Charakter des Vortrages, der dadurch bedingt war, daß derselbe in einem allgemein religionswissenschaftlich interessierten Kreise gehalten wurde, durch Ausscheidung allgemein gehaltener Ausführungen, die für den Fachmann entbehrlich sind, und Einfügung eines gelehrten Apparates zu verwischen, habe ich nicht für angebracht gehalten. Eine Umarbeitung nach dieser Richtung hin würde das Ganze von Grund aus umgestaltet haben. Die Quellenbelege für die Antike sind vollständig zusammengestellt in meinem Artikel *Rosalia* in der Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft von Pauly-Wissowa; am Schluß desselben sind die Werke angeführt, aus denen ich meine Notizen über das Fortleben der Rosalien geschöpft habe. Die letzte Behandlung des römischen Totenkults gibt J. P. Jacobsen, Manes (Kopenhagen 1914—16; nebst der Besprechung Drachmanns in Nordisk Tidskrift 1914, S. 231 ff.); im christlichen Gewand am bequemsten bei Lucius, Anfänge des Heiligenkultes. Blumen und Blumenbeete im Totenkult zuletzt Köchling, Rel.-wiss. Versuche und Vorarbeiten, XIV: 2 S. 48 ff.



Hochverehrte Versammlung!

Die Vorstellung, die das Thema meines heutigen Vortrages zunächst bei Ihnen wachrufen wird, dürfte wohl so etwas wie ein Gemälde von Alma Tadema sein: rosenbekränzte Römer vor dem Herde des Epikur und stattliche Römerinnen, in deren schwarzen Haaren die rote Blume um so lebhafter glüht, feiern ein üppiges Gelage in einer marmornen, mit Rosenguirlanden geschmückten Halle. Was ich Ihnen zu bieten habe, ist aber etwas ganz anderes: ein Fest, das vorzugsweise von den kleinen Leuten gefeiert wird und vor allem den Toten angehört.

Wie das Rosenfest zum Totenfest geworden ist, verdient einige Erläuterung; denn ursprünglich ist es das nicht gewesen. Vielmehr war es lediglich ein profanes Frühlingsfest, etwa unserem ersten Mai vergleichbar, hervorgerufen durch das sentimentale Naturgefühl des Städters, dem die Natur Dekoration, nicht Lebensbedingung wie dem echten Landbewohner ist. In den ländlichen Bräuchen sucht man vergebens ein wirkliches Blumenfest; die ländlichen Feste gelten alle dem dem Schoß der Erde entsprießenden realen Segen. Im Frühling sucht der Landmann den göttlichen Schutz für die Ähren zu gewinnen, die soeben aus den Getreidehalmen herausgetreten sind; davon weiß der Städter nichts, aber die in voller Blütenpracht prangende Rose ist ihm ein Zeichen, daß die schönste Zeit des Jahres da ist; denn die Rose ist eine Frühlingsblume, wie jeder weiß, der diese Jahreszeit im Süden erlebt hat. Das *sub rosa potare* ist sprichwörtlich; es

bezeichnet die volle Intimität des gastlichen Beisammenseins, die kein Wort, das *sub rosa* gesprochen wurde, über die Schwelle des Gastgebers hinaustragen läßt. So ist die schöne Rosenzeit zu einer Zeit des gesellschaftlichen Beisammenseins und der Fröhlichkeit geworden. Dieser Zusammenhang zeigt sich noch deutlich in den uns überlieferten Zeitpunkten für die Feier der Rosalien: sie wechseln, je nachdem die Rose früher oder später blüht. So wurden die Rosalien in Campanien Anfang Mai, in Rom Anfang oder Mitte Mai, in den Apenninen und in Bulgarien Mitte Juni, in Oberitalien und in Krain im Juli gefeiert. In den ältesten datierbaren Urkunden treten die Rosalien ohne Beziehung auf den Totenkult auf. In den Satzungen des *collegium Silvani* aus der Zeit des Domitian, das überhaupt das älteste Zeugnis ist, reihen sich die Rosalien den beiden anderen großen, volkstümlich verbreiteten Festen, dem Neujahrsfest und dem Geburtstag des Kaisers an. Das Kollegium der Hymnoden in Pergamon, dem der Kaiserkult obliegt, ahmt devot römische Sitten nach; zur Zeit des Hadrian feiert es trotz des abweichenden asianischen Kalenders den römischen Neujahrstag, Mysterien, den Geburtstag des Augustus und die Rosalien. In der mittleren Kaiserzeit ist unsere Kenntnis vom Privatleben leider sehr mangelhaft; es kann aber nicht bezweifelt werden, daß die Rosalien sich als ein profanes Fest beibehielten. Denn in der Zeit des entscheidenden Kampfes zwischen Heidentum und Christentum erscheinen sie wieder als solches in unseren Zeugnissen. Gerade zu dieser Zeit kommen sie als volkstümliches Fest sehr zu statten, da sie in religiöser Beziehung indifferent waren. In dem ältesten christlichen Kalender, dem durch die Untersuchungen Mommsens und Useners berühmten, im Jahre 354 niedergeschriebenen Kalendarium des Filocalus, steht beim 23. Mai der Vermerk: „die Markthalle wird mit Rosen geschmückt.“ Im Jahre 387 zur Zeit

Valentinians III. wurde auf allerhöchsten Befehl von dem Priester Romanus, d. h. einem Beamten, dem es oblag, über das religiöse Leben zu wachen, in Capua ein Festkalender aufgestellt, der die amtlich statthaften Feste verzeichnet; unter diesen finden sich neben einigen anderen, z. B. einer Reinigung am Flusse, der Weinlese usw., auch die Rosalien. Wie Mommsen hervorgehoben hat, sind die verzeichneten Feste alle mehr oder weniger von religiös indifferenter Art, so daß nicht nur Heiden, sondern auch Christen sich ohne Anstoß daran beteiligen konnten. Derartige Feste entsprechen der Religionspolitik des Staates zu einer Zeit, in der das Heidentum noch als Priesterorganisation und Glaube öffentlich geduldet war und der Staat dem Namen nach in Glaubenssachen eine neutrale Haltung einnahm. In den Rosalien fehlen von Haus aus die den Christen anstößigen Kultzeremonien.

Mit Blumen und Blumenbeeten wurden die Gräber schon früh geschmückt. Die ergebnisreichen neuen Untersuchungen Brückners auf dem Friedhof am Eridanos in Athen haben gezeigt, daß schon in der Blütezeit Athens die Gräberanlagen durch kleine Anpflanzungen ihren freundlichen Blumen- und Laubschmuck erhalten haben. Mehrere lateinische Grabschriften erwähnen das gleiche, und unter den Blumen, mit denen das Grab ausgestattet wurde, nennen sie zuweilen auch speziell die Rose. Die Blumen sind in unserer Zeit noch als der einzige Überrest der alten Grabopfer erhalten geblieben. Denn daß sie das sind, ist unzweifelhaft für jeden, der auch nur einen Augenblick den Inhalt der Sitte und die damit verbundenen Gefühlsstimmungen erwägt. Ebenso wenig wie heute würde in der Kaiserzeit oder in dem Athen des Perikles ein gebildeter Mann sich, darüber befragt, zu dem Glauben bekannt haben, daß die Grabgaben und Grabopfer den Toten wirklich etwas nützten. Jene Gaben bringen jedoch ebenso wie die unsrigen die Stimmung

gegen einen lieben Hingeschiedenen zum Ausdruck. Man knüpft die Fäden fester und spinnt sie noch über das Grab hinaus. Auch wir können uns so ausdrücken, daß wir dem Hingeschiedenen einen letzten Dienst erweisen, wenn wir einen Kranz an seiner Bahre niederlegen, auch wir fühlen das Band, das uns mit dem Toten, der im Grabe ruht, verbindet, enger und inniger werden, wenn wir das Grab mit Blumen schmücken; das ist eine dem Andenken gewidmete Gabe, psychologisch gesehen uns selbst, unserer Stimmung dargebracht, aber psychologisch ebenso voll berechtigt dem Toten, dem Teil von ihm, der für uns noch fortlebt, der Erinnerung an ihn, dargebracht. Die Blumen sind die sinnreichsten und innigsten der den Toten gespendeten Gaben. Daher sind sie jetzt ebenso üblich wie ehemals. Und die Antike teilt sich auf der Höhe ihrer Kultur mit uns in dieses Gefühl. Wenn Aeneas auf seiner Fahrt in die Unterwelt den Schatten des früh verstorbenen Marcellus, des Lieblings und der Hoffnung des Augustus und des ganzen römischen Volkes, begegnet, läßt Vergil ihn sagen: (Aeneis VI, 883—886)

> Werft Lilien voll aus den Händen!
> Ich will purpurne Blumen ihm streuen und die Seele des Enkels
> Durch dies schwache Geschenk erfreuen und der nichtigen Gabe
> Pflicht erfüllen.

In der 17. Elegie des ersten Buches wünscht Properz, daß er die Heimat nicht verlassen hätte, sondern dort gestorben wäre und seine Geliebte seine Asche zur Ruhe gebettet hätte (V. 21):

> Sie dann hatte mich Toten geehrt mit dem teueren Haupthaar
> Und die Gebeine zur Ruh sanft mir auf Rosen gelegt.

Daß die Christen, die so manche der heidnischen Grab- und Bestattungsgebräuche fortsetzten, auch die Blumenschmükkung anstandslos übernommen haben, ist nur natürlich. Die letzte Strophe in dem Bestattungshymnus des Prudentius lautet:

Die Gebeine zur Ruhe gebettet
Mit Veilchen und Laubschmuck wir ehren,
Das kalte Gestein und das Denkmal
Mit Wohlgeruch wir besprengen.

Der Blumenschmuck des Grabes und der Bahre ist aber nicht der Hauptanlaß der Verknüpfung zwischen Totenkult und Rosenfest, obgleich diese Sitte mächtig dazu beigetragen haben muß. Es gibt eine ähnliche Blumenfeier am ersten Frühlingsanfang, wenn die ersten Frühlingsboten der Blumenwelt, die Veilchen, erscheinen, die Violarien; diese werden aber nur selten erwähnt. Um den springenden Punkt zu erfassen, müssen wir uns ganz anderswohin, an das in der Kaiserzeit stark entwickelte Vereinswesen, wenden. Alle antiken Vereine sind religiös, wenigstens in dem Sinne, daß sie, welches auch immer ihr Zweck sein mag, einen Kult ausüben. Das waren auch die alten stadtrömischen *collegia compitalicia*, die Clodius als politischer Agent Cäsars zu Wählerklubs des römischen Proletariats neu organisierte, die die Comitien mit ihren Stimmen und, wenn nötig, mit ihren Knütteln beherrschten. Durch die Erfahrung weise gemacht, haben die Kaiser alle Vereine politischer Art niedergehalten und sind auch gegen solche, die politischer Umtriebe verdächtig waren, unnachsichtig eingeschritten. Seine staatsmännische Klugheit hat aber dem Augustus gesagt, daß es schier unmöglich ist, Menschen zu verhindern, Vereine zu gründen; so hat er diesen Trieb in den Dienst des Kaisertums gestellt. Den beiden von den *collegia compitalicia* verehrten Laren des Quartiers wurde der Genius des Kaisers hinzugefügt. Das ist der Anfang des Kaiserkultes in Rom. Es zeugt von der Staatsbaukunst des Augustus, daß er hierdurch die kleinen Leute zu Stützen des Kaisertums gemacht hat und daß er die Freigelassenen, die von einer sozialen Karriere ausgeschlossen waren, als Augustalen ihren sozialen Ehrgeiz hat befriedigen lassen. In der späteren Kaiserzeit zerfallen

die Vereine in zwei Hauptgruppen, Kult- und Gewerbevereine; diese sind für die soziale Entwicklung außerordentlich wichtig, worauf ich hier nicht näher eingehen kann. Alle diese „Vereine der kleinen Leute", wie sie lateinisch benannt werden, sind immer zugleich auch Sterbekassen.

Ein ehrsames Begräbnis ist der dringendste Wunsch desjenigen, dessen Loos das Armengrab werden wird. Wie der Armenfriedhof in Rom gegen Ende der Republik aussah, schildert uns Horaz in der achten Satire (V. 8—10, 14—16):

> Hierher ließ vordem Kameradenleichen aus düstern
> Zellen ihr Mitsklav schaffen um Lohn in ärmlichen Särgen,
> Weil das niedere Volk allhier ein gemeinsames Grab fand.
>
> —
>
> Jetzt ist die Höh' des Esquilienberges gesund und bewohnbar,
> Läßt sich bequem auf dem sonnigen Damm lustwandeln, wo jüngst noch
> Trauernde nichts als ein Feld voll weißer Gebeine beschauten.

Ein Massengrab, in das die Leichen durcheinander geworfen und so oberflächlich mit Erde bedeckt wurden, daß die Gebeine gegen Tiere und Regen nicht geschützt waren! Während der großen Bauperiode in Rom in den siebziger Jahren soll man auf dieses Massengrab gestoßen sein. Der Gestank war noch nach zwei Jahrtausenden so unerträglich, daß die Arbeiter sich mehrere Tage nicht heranwagten. Für unsere Empfindung sind solche Verhältnisse mehr als empörend; für die Antike waren sie es in noch höherem Grade. Denn nur die Gebildeten hatten sich von dem Glauben an die Nachwirkung der Bestattung und der Grabopfer freigemacht. Ebensosehr wie der fromme Katholik an die Seelenmessen glaubt, glaubte damals der gemeine Mann, daß, wenn einer kein ehrsames Begräbnis erhalten hatte, er als ein unsteter, unseliger Geist umherschweifen mußte, daß, wenn er keine Grabopfer erhielt, er im Grabe darben und dürsten mußte. Das Heil des Toten beruhte auf Bestattung und Grabopfern; das macht das Elend des Armengrabes in einer ganz anderen

Weise konkret und real als unser ästhetisch und hygienisch empörtes Gefühl.

In der Kaiserzeit erstarkt die Humanität und macht sich auch in Taten bemerkbar, z. B. in der Behandlung der Sklaven. Daraus, daß man anerkennt, daß die Sklaven Menschen und nicht nur Gegenstände sind, folgt auch, daß man ihnen menschenwürdige Bestattung und Grab vergönnt. Den Zeiten des Augustus und des Tiberius gehören die ersten Columbarien an; oft nehmen diese die Freigelassenen und die Sklaven einer Familie, mitunter des Kaiserhauses, auf. In einem Falle wird angedeutet, daß der Herr zur Anlage beigetragen hat; das ist wohl die Regel gewesen, obgleich es auch vorkam, daß ein Columbarium von einer Sterbekasse angelegt wurde. Sterbekassen schießen in der Kaiserzeit auf wie Pilze aus der Erde nach einem Herbstregen. Man lernt verstehen, was ein Zusammenwirken der vielen kleinen Kräfte vermag. Durch kleine Zuschüsse, die monatlich an die Kasse des Vereins gezahlt werden, erhält man entweder Begräbnishilfe in Geld oder einen Platz in dem Columbarium oder auf dem Friedhof des Vereins; jedenfalls bekommt der Tote ein anständiges, wenn auch bescheidenes Begräbnis und wird in den Totenkult des Vereines mit einbegriffen. So ist für sein Heil im Leben nach dem Tode gesorgt. Nicht nur, wer Geld hat, sondern auch der Arme kann sich das verschaffen, was für sein Heil im Leben nach dem Tode unumgänglich nötig ist, Grab und Grabopfer. Die Erinnerung an ihn verschwindet nicht gleich, sondern lebt noch eine Weile im Kreise seines Vereines fort. Alles dies hat mächtig zu der Renaissance des Totenkultes unter den kleinen Leuten beigetragen, die wir in der Kaiserzeit bemerken. Ebenso mächtig hat es zum Siegeszug des Christentums beigetragen. Die unzähligen Gänge und Grüfte der Katakomben zeigen noch heute, in welchem Umfang die

Christen der ersten Jahrhunderte für die Bestattung der Brüder gesorgt haben. De Rossi hat sogar, wenngleich wohl nicht gerade mit Recht, annehmen wollen, daß die Christen in der Form von Sterbeladen eine gesetzliche Organisation gefunden haben. Kaiser Julian, der die bewegenden Kräfte des religiösen Lebens sehr wohl kannte, hat den Ausspruch getan, daß neben der Barmherzigkeit gegen Arme die Sorge für die Toten die vornehmste Triebkraft in der Verbreitung des Christentums war.

Stellen Sie sich nun vor, wie zahlreich diese Vereine waren! Begräbnis und Totenkult ist für sehr viele der Hauptzweck, für andere, die aus verschiedenem Anlaß gestiftet sind, wenigstens ein sehr wichtiger Nebenzweck. Der Verein verbürgt dem kleinen Mann das Seelenheil nach dem Tode, gibt ihm aber auch etwas in diesem Leben, Geselligkeit und Aufnahme in einen kleinen Kreis, in dem er sich wohl fühlen kann. Die Geselligkeit war mit dem antiken Totenkult eng verbunden. Das ist uns abhanden gekommen, ja es widerspricht unserem Gefühl. Der wohlerzogene Städter wird sich ärgern, wenn er bei einem nach alter Weise gefeierten Leichenbegängnis auf dem Lande anwesend ist, aber der Tote würde sich freuen, wenn er sähe, wie tüchtig die Gäste schmausen und trinken und wie fröhlich sie sind. In aller Welt bekannte Parallelen brauche ich hier nicht anzuführen; ich beschränke mich auf Rom. Zum römischen Totenkult gehört auch ein Festessen, die *parentatio*. Im staatlichen Kult hat sich daraus eine Allerseelenfeier entwickelt, die *dies parentales* vom 14. bis zum 21. Februar, die mit dem Fest der lieben Verwandtschaft, der *cara cognatio*, am 22. abgeschlossen wird. Die Parentatio kommt aber auch an besonderen Gedächtnistagen vor. Sie ist zunächst ein Opfer von Speisen und Getränken, das am Grabe dargebracht wird. Der Tote genießt es aber oft nicht allein, sondern die Hinterbliebenen vereinen sich mit

ihm zur Feier. Auf den russischen Friedhöfen pflegen sich die Leute noch an gewissen Tagen zu versammeln, um mit den Toten zu essen und zu trinken, und das geschah früher auch hier in Schweden. Wer in Pompeji gewesen ist, hat das Grab mit den drei aufgemauerten Speisesophas und dem Tischuntersatz gesehen, die ständig für das Gastmahl am Grabe bereit stehen. Tertullian *de testimonio animae* schildert lebendig die Sitte, wo er sich gegen die Heiden richtet, die die Toten arm nennen; denn „du nennst sie selig, wenn du aus dem Stadttor nach dem Grab hinaus mit Fleischspeisen und Leckerbissen gehst, um, eher für dich selbst als für den Toten, zu parentieren oder angeheitert vom Grab zurückkehrst; — denn bei ihrem Gastmahl, wo sie gleichsam anwesend sind und mit dir zu Tisch liegen, kannst du ihr Geschick nicht beklagen, du mußt schöne Worte von denjenigen sprechen, um derentwillen du üppiger lebst."

Die Festfreude läßt sich durch die Nähe des Todes nicht stören; eher erhält sie dadurch eine pikante Würze. Bekannt ist, wie die Antike mit diesem Gegensatz in einer Weise spielt, die uns, die wir uns über die Notwendigkeit des Todes doch am liebsten hinwegtäuschen möchten, etwas gruselig vorkommt. Ein paar schöne Trinkbecher aus Bosco Reale sind mit Skeletten verziert, denen Namen großer Philosophen beigesetzt sind. Die Lehre, die sie verkünden, ist die des Trimalchio, der ein silbernes Gerippe an der Tafel herumreichen läßt und dazu die Verse hersagt (c. 34):

Ach, wir armen Menschlein klein!
Nichts von uns bleibt als Gebein!
Alle werden wir so sein!
Darum laßt uns fröhlich sein!
Schenket ein!

Wir würden uns aber täuschen, wenn wir diese Totenstimmung bei den Totenmahlen suchten. Die einfachen Leute

glaubten damals wie noch jetzt den Toten durch ihre Fröhlichkeit eine Freude zu bereiten und feierten die Parentatio dementsprechend.

Die Parentatio fand an den Gedächtnistagen, dem Geburtstag des Verstorbenen und seinem Todestag statt, ferner an den Allerseelen und ihrem Schlußtag, der *cara cognatio*, wo sie auch den vergessenen und namenlosen Toten galt; aber auch an anderen allgemeinen Festtagen, wie den Rosalien, wollte man die Toten teilnehmen lassen, und das ist das Werk der Sterbekassen. Aus den eigenen bescheidenen Mitteln konnten wohl die wenigsten Vereine üppige Feste veranstalten. Es fanden sich aber hie und da wohlhabende Leute, deren sozialen Ehrgeiz es befriedigte, als Wohltäter eines Vereins aufzutreten und die Ehrungen, die der Verein ihnen geben konnte, entgegenzunehmen, oder durch eine testamentarische Schenkung eine mehr oder minder kurze Unsterblichkeit zu erlangen. Nicht selten wird ein Verein durch eine solche Stiftung ins Leben gerufen. Wir kennen die Vereine ganz besonders durch Ehreninschriften, die sie solchen Wohltätern gesetzt haben. In erster Linie feiert der Verein mit dem Gelde des Wohltäters seinen Geburtstag oder den Stiftungstag des Vereins, da der Wohltäter den Verein als sein Werk empfindet. Wenn eine Stiftung durch testamentarische Verordnung erfolgt, wird ein Totenkult für den Stifter an dessen Geburtstag eingesetzt. Außer diesen individuellen Gedächtnistagen werden auch allgemeine Festtage als Festtage des Vereins eingesetzt. Solche sind die Allerseelen, die Parentalien und die Rosalien, seltener die Violarien, nur vereinzelt die Weinlese. Die Vereine, die die Schenkungen empfangen, wechseln sehr: z. B. die Freigelassenen des T. Flavius Syntrophus in Rom, die Getreidemesser ebendaselbst, die Handwerker oder die Feuerwehr an verschiedenen Orten, die Schiffer, Ortsvereine, Jugend- und Frauenvereine.

Über die Feier des Rosenfestes geben die Inschriften recht ausgiebige Nachrichten. Oft begegnet uns der Ausdruck „der Rosentag", und viele Inschriften sprechen von dem Ausstreuen oder Niederlegen von Rosen; zuweilen heißt es, daß die Statue oder der Sarkophag des Verstorbenen mit Rosen geschmückt werden soll. Auch wird ein Opfer oder eine Spende von Wohlgerüchen erwähnt; es scheint, als ob in vielen Fällen die Mitglieder, so gut sie konnten, für das Gelage sorgen mußten. Dem Toten werden außer Rosen auch Speisen dargebracht; in einem Falle wird ein *lectisternium* vor seine Statue gesetzt. Wenn Geld vorhanden war, so sorgte man auch für die Mitglieder des Vereins; einen sichereren Weg, in dankbarer Erinnerung weiter zu leben, gab es nicht. Der verstorbene Wohltäter und der Verein halten ein gemeinschaftliches Mahl ab, oder der Verein speist am Grabe für das Geld, das von der Rosenschmückung des Sarkophags und dem Opfer übrig war. Es kommt dahin, daß der Ausdruck *Rosalia vesci* (Rosalien speisen) geprägt wird. In dem geschäftigen Rom wurde das Mahl durch eine Verteilung von Portionen *(sportulae)* oder der Zinsen der Stiftung ersetzt.

Neben den Rosalien nennen jene Inschriften oft die allgemeine Seelenfeier, die Parentalien, aber nur einmal den Schlußtag der Parentalien, das Fest der lieben Verwandtschaft. Das ist bezeichnend. Der Name sagt, daß die *cara cognatio* das alte Totenfest ist, bei dem jedes Geschlecht seiner Verstorbenen gedenkt. Die Rosalien sind ein junges Fest, das erst am Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts belegt ist und der Lage der Dinge nach nicht viel früher entstanden sein kann; sie haben eine Wahlverwandtschaft mit der zusammengewürfelten Gesellschaft, die sich in den Vereinen der Kaiserzeit zusammentut. Was der Kult des Geschlechtes einmal in der antiken Welt bedeutet hat, brauche ich nur anzudeuten. Sehr viele der bekann-

testen antiken Kulte gehören eigentlich einem Geschlecht als Eigentum an; noch mehrere Kulte und Götter sind von Anfang an Geschlechtsgötter und -kulte gewesen. Wer diese Kulte einmal zusammenstellen wollte, würde der antiken Religionswissenschaft ein nützliches Werk zustande bringen, das zwar nicht durch glänzende Hypothesen wirken würde — die hat längst Fustel de Coulanges vorweg genommen —, um so mehr aber durch die erdrückende Fülle der Zeugnisse die religiöse Bedeutung des Geschlechtes als der ersten religiösen Organisation der indogermanischen Völker vor Augen stellen würde. Ganz Eigentum des Geschlechtes ist der Totenkult; zwischen Ahnenkult und Totenkult besteht in älteren Zeiten kein anderer Unterschied als der der Generationen. Der Totenkult kettet die dahingeschiedenen, die lebenden und die kommenden Glieder des Geschlechtes enger zusammen als jedes andere Band. Wenn Völkerbewegungen eintreffen, kann der Auswanderer wohl die Hausgötter mitführen, aber nicht die Gräber der Vorfahren. Der Totenkult wird durch Auswanderung entwurzelt. Das begegnet uns schon in der homerischen Gesellschaft, obgleich die Erscheinung hier keine allzugroße Folgen gehabt hat, da der Totenkult ungeschwächt im Mutterlande fortlebte. Noch größer waren die Völkerverschiebungen, die im römischen Kaiserreich stattfanden. Von der kosmopolitischen Bevölkerung der antiken Großstädte können wir uns heutzutage kaum einen Begriff machen, wo die größeren Völkerverschiebungen innerhalb der Grenzen des eigenen Landes Halt machen — abgesehen von Amerika und den Kolonien, die keine Nationalstaaten darstellen. Man muß einmal das Gewimmel der verschiedensten Rassen in Konstantinopel, der internationalsten Stadt der Welt, gesehen haben, um sich das Völkergemisch Roms recht vorstellen zu können.

Alle diese Leute hatten mit ihrer Vorzeit gebrochen und

die Gräber der Väter verlassen; ihre Schatten weder schreckten noch schützten sie. Mit der Zukunft konnten sie nicht brechen; aber es gab nun keinen, dem sie zumuten konnten, daß er für ihr Heil im Leben nach dem Tode sorgen würde, keinen, der ihnen die Grabspenden darbringen und das Grabopfer vorsetzen würde. Denn auch wenn sie Söhne hatten, wer konnte von diesen größere Pietät als die ihrer Väter erwarten? Die Bevölkerung der Großstädte war eben genau so entwurzelt, wie sie es heutzutage ist. Also mußte das Heil des Toten von dem Geschlecht unabhängig gemacht werden. Von dem Geschlecht, in dessen Kette der einzelne nur ein Glied ohne selbständige Bedeutung, aber darum auch für jede Zukunft gesichert gewesen war, löste sich das individuelle Seligkeitsbedürfnis ab — denn Seligkeitsbedürfnis darf ich vielleicht auch das Bedürfnis nach einer durch den Totenkult gesicherten Ruhe im Grabe nennen —, gerade wie in der Großstadt die Existenz des einzelnen vom Geschlecht gelöst und auf sich selbst gestellt ist. Das gleiche Seligkeitsbedürfnis in anderen Ausdrucksformen spricht auch zu uns aus den vielen heidnischen spätantiken Mysterienreligionen und aus den Gemälden der Katakomben, — der Streit, ob damit das Paradies oder die Auferstehung des Fleisches gemeint ist, ist ziemlich gleichgültig. Der einzelne, der das Band des Geschlechtes zerschnitten hat, muß für sein Heil im Leben nach dem Tode sorgen; wenn er sich, wie es der gemeine Mann tat, an die alten Vorstellungen und Mittel, die Bestattung, die Grabopfer und den Totenkult, hielt, so traten hier die Bestattungsvereine ein. Sie bereiteten ihrem Mitglied eine anständige Bestattung, Grabopfer und einen fortgesetzten Totenkult, da der Verein, wenn auch seine Mitglieder wechseln, bestehen bleibt. Es kommt sogar vor, daß ein Geschlecht die neue Form aufnimmt und sich als ein Sterbeverein organisiert.

Wir stehen hier vor einer denkwürdigen Epoche in der gesellschaftlichen Organisation der Religion. Daß der alte Totenkult des Geschlechtes durch den neuen der Vereine verdrängt wird, daß ein neues Totenfest entsteht, die Rosalien, das zum Geschlecht in keiner Beziehung steht, stellt die endgültige Trennung der Religion von dem Geschlecht dar, das in den ältesten Zeiten wohl fast ausschließlich der Träger der Religion war, dessen Bedeutung im Götterkult längst gebrochen war — hier hatte zuerst der Staat und dann das Individuum das Erbe angetreten —, im Totenkult sich aber aus naheliegenden Gründen, so lange das Geschlecht das Gefühl der Zusammengehörigkeit bewahrte, gehalten hatte. Gerade in der Kaiserzeit gehen die alten Geschlechter unter, und die Entwicklung der Gesellschaft und des Staates schwächt das Geschlechtsgefühl ab. Die Totenfeiern der Vereine bilden aber nur eine Zwischenstufe, bis der Totenkult von der Gesellschaft der Gläubigen übernommen wird, von der Kirche, die das entwurzelte Individuum in sich aufnimmt und ihm die Seligkeit verbürgt. Aber die Bestattungsvereine haben den Totenkult dadurch befördert und gestärkt, daß er durch sie eine Angelegenheit auch der kleinen Leute wird; sie haben das Seligkeitsbedürfnis in seiner altheidnischen Form auf einmal befriedigt und gekräftigt. Sie haben diesen von dem Geschlecht losgetrennten religiösen Kräften eine Art Organisation verliehen. Sie haben dem Christentum mächtig vorgearbeitet, gefährlich konnten sie ihm niemals werden, da sie jeder höheren Religiosität bar waren. Erst jetzt verstehen wir, wie berechtigt der Ausspruch Julians des Abtrünnigen ist. Die Sorge für die Verstorbenen ist wirklich einer der mächtigsten Hebel der Bekehrung gewesen.

Die Rosalien haben sich mit dem Totenkult verknüpft. Dieser wurde von dem Christentum übernommen und von den Bekehrten in den alten Formen fortgeführt. Wie die

Heiden nach ihren Gräbern, trugen die Christen Speisen und Wein nach den Gräbern der Märtyrer. Augustin hat eine rührende Erzählung, wie seine edle Mutter Monica in Mailand mit einem Korb voll Brot und Wein nach den Märtyrergräbern zu gehen pflegte und auf die Zurede des Ambrosius keineswegs leichten Herzens von der ihr lieben und gewohnten Gepflogenheit abließ. Auch die meisten Kirchenlehrer drückten ein Auge zu oder gestatteten diese Grabopfer. Man hielt festliche Mahle und Gelage auf den Märtyrergräbern, gerade wie es die Heiden auf den Gräbern der Verwandten oder Vereinsmitglieder getan hatten; es entwickelte sich das zu einem üppigen und lockeren Festleben.[1] Der Festtag war der rechte Geburtstag nach christlicher Anschauung, der Tag, wo der Märtyrer in die Seligkeit eingegangen war. Weniger bekannt dürfte es sein, daß die Sitte, auf dem Grab Kerzen oder Lampen anzuzünden, die manchmal verboten worden, aber trotzdem heutzutage an allen Allerseelen auf katholischen Kirchhöfen zu sehen ist, auch heidnische Vorbilder hat. Die Lampe ist erst in der Kaiserzeit recht in den antiken Kult aufgenommen worden; leider fehlt hier eine Untersuchung.[2] Viel unschuldiger war das Schmücken des Grabes mit Rosen; kein Wunder, daß auch dies von den Christen übernommen wurde. Es gibt nur griechische Belege, das muß aber Zufall sein. Eine Inschrift aus Phrygien erwähnt ganz nach altem Muster eine Stiftung an einen Orts-

[1] Ich setze eine neulich gefundene, sehr charakteristische Inschrift aus Thugga hinzu, die mit einem gelehrten Kommentar über die fragliche Sitte von Monceaux herausgegeben worden ist, Bull. archéologique du Comité des Travaux historiques 1908, S. 87 f. *Sancti et beatissimi martyres, petimus, in mente habeatis, ut donentur vobis . . . . . et simposium — Mammarium, Granium, Elpideforum, qui haec cub(icula) quattuor ad c(onvivia) p(ro) m(artyribus)* (?) *suis sumptibus et suis operibus perfecerunt.* Die Deutung der Verkürzung *c. p. m.* ist natürlich zweifelhaft.

[2] Siehe mittlerweilen die von mir Gött. Gel. Anz. 1916 S. 50 ff. zusammengestellten Notizen [Korrekturnote].

verein, zu dem Zweck, daß der Stifter und seine Gattin jedes Jahr „gerost" werden sollten; ob das Wort mehr als die Rosenschmückung bedeutet, ist nicht zu entscheiden. In griechischen Heiligenkalendern werden Rosenfeste erwähnt, am 8. Mai das des hl. Johannes Brontogonos, am 9. Mai das des hl. Nicolaus (*aestivalis*) und des hl. Timotheos, des Patriarchen. Sehr zweifelhaft scheint mir, ob die italienisch-spanische Bezeichnung des Pfingstsonntages, *domenica* oder *pascha rosata*, mit unseren Rosalien zusammenhängt.

Schon in der älteren Kaiserzeit waren, wie gelegentlich bemerkt wurde, die Rosalien nach Pergamon gekommen. Wir kennen ferner heidnische Rosalien aus den griechischen Ländern durch einige bithynische Inschriften, aber viel wichtiger sind die thrakischen, die aus der Umgegend von Philippi stammen. Die Rosalien haben hier ein Bündnis mit dem Dionysoskult geschlossen. Die Stiftungen werden den Mysten des Dionysos überwiesen; der Mysterienverein soll die Rosalien begehen und jährlich am Grab des Stifters ein Rosalienmahl abhalten. Diese Verbindung ist kein Zufall. Dionysos hatte vor Jahrhunderten den Unsterblichkeitsglauben in Griechenland eingeführt; in Thrakien war er heimisch. Schon im 5. vorchristlichen Jahrhundert hatten die Mysten in Cumae einen Bestattungsplatz, wo keine andere als Eingeweihte ruhen durften; im 2. Jahrhundert nach Christo verrichten sie in Magnesia am M. den Totenkult für die verstorbenen Mitglieder. Das war bisher eine auf die Kreise der dionysischen und orphischen Mysten beschränkte Erscheinung gewesen. Im alten Heimatlande des Dionysos schmolz sie ganz natürlich mit der neuen, mehr verbreiteten Totenfeier der Rosalien zusammen. Die Nachwirkung des Dionysoskultes dürfte der Grund sein, warum die Rosalien in Thrakien und Mösien populär geworden sind, wovon die Inschriften zeugen, und bis auf unsere Tage, wenn auch in

anderen Formen, auf der Balkanhalbinsel erhalten geblieben sind.

Das profane Rosenfest war auch nach der Balkanhalbinsel gekommen; es wird in den Gedichten des Johannes aus Gaza im 6. Jahrhundert erwähnt. Die offizielle Sprache des östlichen Reiches war anfangs lateinisch; der Hof römelte. Auch das Volk feierte die in der Kaiserzeit über das ganze Reich verbreiteten Feste, das Neujahrsfest, die Vota und die Brumalien. In diese Reihe gehören nicht die Rosalien, die am häufigsten in Italien und auf der Balkanhalbinsel, außerhalb dieser Länder aber nur in Pannonien und Kleinasien erwähnt werden. Das Fortleben der Rosalien dürfte daher, wie ich schon bemerkte, nicht auf den Einfluß der profanen Rosalien, sondern auf die Verbindung zwischen Rosalien und Dionysoskult zurückzuführen sein. Was ich hierüber in einem Aufsatz in den Neuen Jahrbüchern für klassisches Altertum 1911 angeführt habe, will ich hier nicht wiederholen, sondern nur bemerken, daß die Rosalien zu Anfang des 13. Jahrhunderts einen ganz neuen Inhalt erhalten hatten; sie werden in der Woche nach Pfingsten auf dem Lande mit Tänzen und Aufzügen gefeiert. Noch in der Mitte des vorigen Jahrhunderts werden aber am ersten Mai in Epiros gefeierte Rosalien erwähnt; ihr Inhalt ist der bekannte Streit zwischen Sommer und Winter. Durch dieses epirotische Fest hängen die Rosalien wieder mit anderen Festen zusammen, in denen man ein Fortleben des Dionysoskultes vermutet hat und die sich gerade in denjenigen Gegenden finden, wo die Rosalien im Altertum festen Fuß gefaßt hatten. Wie es sich auch damit verhalten mag, so ist der Name der Rosalien, wie es nicht selten geschieht, auf ganz andere Bräuche als die ursprünglichen übertragen worden.[1]

[1] Im heutigen Mazedonien ist das Fest Rousa zu einem Kinderfest herabgesunken, dessen Zweck ist, das Scharlachfieber abzuwenden, ein typisches



Hier sollte ich eigentlich schließen, denn ich bin vor verschlossenen Türen angelangt, zu denen ich die Schlüssel nicht habe: Kenntnis besonders der slawischen und armenischen Sprachen und Vertrautheit mit der Volkskunde der Balkanhalbinsel und Kleinasiens — leider hat man in diesen Ländern, während man recht fleißig Volkslieder und Sagen gesammelt hat, die volkstümlichen Feste und Bräuche mehr vernachlässigt, und das, was aufgezeichnet worden ist, ist oft fast unzugänglich. Ich kann jedoch nicht umhin, einige Andeutungen zu geben, und zwar aus zwiefachem Grunde. Einmal hoffe ich, daß jemand, der die nötigen Kenntnisse besitzt, sich vielleicht für die Frage interessieren und sie weiter fördern wird. Andererseits darf man über die modernen griechischen Rosalien nicht urteilen, ohne die slawischen zu berücksichtigen, da slawische Volksbräuche von den Griechen in großem Maßstabe übernommen wurden während der Jahrhunderte, in denen die alten griechischen Länder von Slawen überflutet und das griechische Volkstum durch slawisches Blut tief infiziert wurde.

Bei verschiedenen Völkern der Balkanhalbinsel, den albanesischen Ghegen, den Rumunen, den Slovenen und den Serben, bezeichnet der Name Rosalien die Pfingsten. In Rußland fallen die Rosalien in die Woche vor Pfingsten. Die Anknüpfung an die Pfingsten ist sehr begreiflich, da die Pfingsten das einzige große Kirchenfest im Frühling ist und die Volksgebräuche bekanntlich an einen kirchlichen Festtag Anschluß suchen. Die russischen Rosalien bieten wieder ganz neue und verschiedenartige Gebräuche. Bei den Ruthenen werfen die Mädchen am Pfingstsonnabend Rosen in die Bäche. Ein Synodalbeschluß von Moskau aus dem Jahr

Beispiel, wie eine zufällige Ähnlichkeit die Auffassung eines Volksbrauches bestimmen kann; die rote Farbe der Rose erinnerte an das durch die Krankheit hervorgerufene Rot.

1551 schildert die Rosalien als ein ausschweifendes nächtliches Fest, das mit einer Waschung in einem Bach endete; in dieser Form sind die Rosalien bis zu dem finnischen Volk der Mordvinen an der mittleren Wolga gelangt. Die Rosalien sind also bei den Russen ein Wasserfest, zugleich aber auch ein Maifest. Nun bedeutet das russische Wort *rusalka* Wassernymphe. Dieses Wort wurde früher immer aus dem Stamme, der in unserem Wort „Strom" wiederkehrt, abgeleitet. Dem hat Miklosisch widersprochen und leitet das Wort von „Rosalien" ab; die Bezeichnung jener Wesen, ja sie selbst sollten also aus dem Fest herausgesponnen sein. Jüngere Slawisten halten aber noch die alte Ableitung aufrecht, und diese scheint mir aus sachlichen Gründen bei weitem die wahrscheinlichste zu sein. Denn die eigenartigen Bräuche der slawischen Rosalien sind sicher einheimische Bräuche, die sich nur äußerlich mit den Rosalien verbunden haben; in den uns sonst bekannten Rosalien besteht nicht der geringste Anhaltspunkt für Wasserbräuche.

Ein russischer Forscher, Anitschkoff, der ein großes Werk über das russische Frühlingslied geschrieben hat, gibt nach dem mir zugänglichen Referat an, daß die Totenverehrung sich an die Woche vor Pfingsten anschloß und *Russalnaja nedelja* hieß; die Seelen der Toten seien *russalki* genannt, aber nur weiblich gedacht. Wie viel hiervon Tatsache und wie viel Hypothese ist, entzieht sich meiner Beurteilung. Die schon erwähnte russische Totenfeier auf den Friedhöfen wird am Sonnabend oder Sonntag nach Ostern, mitunter auch am Gründonnerstag gefeiert. Es finden sich jedoch in fast allen Ländern der griechischen Kirche eine ganze Reihe von Totenfeiern im Frühjahr.

In allen griechischen Gegenden wird ein Totenfest am Sonnabend vor Pfingsten abgehalten; der kirchliche Brauch, der alle ähnlichen Totenfeiern kennzeichnet, ist die Ein-

segnung κόλλυβα genannter Brote. Jener Sonnabend wird der „Sonnabend der Seelen“ (Ψυχοσάββατον) genannt; in gewissen griechischen Gegenden Europas heißt er aber *Rousaliou*.. Die gleichen kirchlichen Riten nebst Besuchen auf den Friedhöfen kehren am ersten Sonnabend der Fasten und den beiden vorhergehenden Sonnabenden wieder; der zuerst erwähnte ist durch die Legende mit dem hl. Theodoros Tiro aus Euchaïta in Pontus verknüpft. Aus einer Predigt des Bischofs Johannes von Euchaïta aus dem 11. Jahrhundert kennen wir ein Rosen- oder Blumenfest (Ῥοδισμός, Ἀνθηφόρια), das diesem Heiligen gewidmet war — er selbst wird der Blumengeschmückte (διηνθισμένος) genannt — und am Tage der Sommersonnenwende, dem 24. Juni, gefeiert wurde. An demselben Tag wird im westlichen Kleinasien und Makedonien ein Fest für Johannes den Täufer gefeiert, das im Volksgebrauch ein Orakelfest ist und danach den Namen Κλήδονας trägt. Die hier gebrauchte eigentümliche Orakelart (verschiedene Gegenstände werden in einen Wasserkübel niedergelegt und von einer Jungfrau aufs Geratewohl hervorgeholt), findet sich auf Cypern bei einem Maifest, das einfach nach dem „Mailied“ benannt ist und in Kappadokien an dem Vartuvaria genannten Fest, das am Sonnabend vor Pfingsten gefeiert wird. Der Name soll aber aus dem armenischen Wort *vard*, das „Rose“ bedeutet, stammen. Die Armenier feiern dasselbe Fest am Himmelfahrtstage und nennen es *Vitzag*, was einfach „Los“ bedeutet. Sie kennen auch ein Fest Vartuvar; das wird aber am Tag der Verklärung Christi, dem 6. August, gefeiert; es ist eins der großen, sogenannten Herrenfeste der östlichen Kirchen. Dieses armenische Fest hängt vielleicht mit einem alten heidnisch-armenischen Neujahrsfest und weiter mit dem Favardiganfest, dem persischen, in den Epagomenentagen gefeierten Totenfest, zusammen.

Die Fäden scheinen sich sehr bunt ineinander zu schlin-

gen; von diesen Fäden bilden die Rosalien den einen. Daher habe ich Ihnen diese Notizen zuletzt vorgelegt, aber ich mache nicht den leisesten Versuch, die Fäden zu entwirren; dazu ist ein viel größeres Material nötig, als dasjenige, das mir zu Gebote steht. Eins aber ist sicher: die Rosalien, die im heutigen Volksbrauch vorkommen, haben mit dem alten römischen Fest nichts als den Namen gemeinsam; ja, ich bin nicht sicher, ob man eine Spur des antiken Totenfestes der Rosalien in der Benennung suchen darf, die in einigen griechischen Gegenden Europas dem Seelensonnabend beigelegt wird, Ῥουσαλιοῦ; der Name Rosalien scheint auf der Balkanhalbinsel eine so weite Bedeutung erhalten zu haben, das er, jedes in der Zeit des Frühlings gefeierte Fest ohne Rücksicht auf den Inhalt bezeichnen konnte. Und diese leichte Übertragung eines Festnamens ist lehrreich für jeden, der sich mit modernen Volksgebräuchen und Volksfesten beschäftigt; sie wird gegen voreilige Schlüsse auf innere Verwandtschaft aus den Festnamen warnen. Wertvoller ist jedoch die antike Geschichte der Rosalien. Sie wird vielen religionswissenschaftlich Interessierten eine Überraschung gewesen sein; denn sie zeigt die gewöhnliche religionsgeschichtliche Entwicklung auf den Kopf gestellt. Die Rosalien kommen auf als ein ganz profanes Frühlingsgelage, das dem sentimentalen Naturgefühl einer überkultivierten Zeit entsprungen ist, treten durch die Vermittlung der Sterbevereine in den Dienst des Totenkultes und werden in dieser Form nach Osten übertragen, wo sie von dem mystischen Dionysoskult aufgenommen werden. In moderner Zeit schließlich bezeichnet der Name Rosalien jene volkstümlichen Gebräuche, die eine viel ältere Stufe der Religionsübung und der religiösen Vorstellungen darstellen.

Saivo.

Zur Frage von den nordischen Bestandteilen in der Religion der Lappen.

Von

K. B. Wiklund

Upsala.

Schon Johan Fritzner bemerkte in seiner bekannten, grundlegenden Abhandlung „Lappernes Hedenskab og Trolddomskunst“ (Hist. Tidsskr. I, 4, S. 214 ff., Christiania 1876), daß die Vorstellungen der Lappen von dem unterirdischen *Saivo*-Volke analog sind mit den Vorstellungen der Nordländer von den „Unterirdischen“. In neuerer Zeit hat besonders Wolf von Unwerth (in seinen „Untersuchungen über Totenkult und Ódinnverehrung bei Nordgermanen und Lappen“, Breslau 1911) bei diesem wichtigen Teil der Religion der Lappen verweilt und eingehend zu zeigen versucht, daß das Saivo-Volk der Lappen gleichbedeutend ist mit „den Toten im Berge“, von welchen die alten nordischen Sagen erzählen, wie gleichfalls mit den damit zusammenhängenden „Huldren“[1] der neueren Volkssagen und im wesentlichen

[1] Über „die Huldren“, „die Unterirdischen“, „die Vitra“ u. dgl. im heutigen nordischen Volksglauben siehe u. a. P. Chr. Asbjörnsen, „Norske Huldreeventyr og Folkesagn“; A. Faye, „Norske Sagn“, Arendal 1833; F. Unander, „Ett och annat ur folktron i Västerbotten“ in Meddelanden fran Nordiska Museet 1889; Levi Johansson, „Lucia och de underjordiske i norrländsk folk-



von dieser Seite[1] her entlehnt sein muß. Daß ein intimer Zusammenhang zwischen diesen lappischen und nordischen Vorstellungen vorliegen muß, ist auch ohne weiteres klar. Ein paar dunkle Punkte sind indessen immer noch vorhanden, wo eine weitere Untersuchung vonnöten ist; u. a. gilt es klar zu machen, ob nicht die Lappen schon auf eigenem Boden unterirdische Wesen von ungefähr derselben Art wie die „Unterirdischen“ der Nordländer u. dgl. gekannt haben, und außerdem und vor allem, in welchem Verhältnis die heiligen *Saivo*-Seen der Lappen zu ihrem unterirdischen *Saivo*-Volk stehen, dessen Name mit dem der Seen identisch zu sein scheint. Eine derartige Untersuchung kann sogar in gewissem Grade von allgemeinem Interesse sein, da sie recht deutlich zeigt, wie notwendig und unentbehrlich eine eingehende philologische Analyse bei der Behandlung eines religionshistorischen Problems ist, selbst wenn es sich um die Religion eines Naturvolkes handelt.

Der gewaltig große Umfang des Gebietes der Lappen — etwa 1500 Kilometer nach Nordost und Südwest — hat eine sehr große Zersplitterung in ihrer Sprache und in sozusagen allen Teilen ihrer Kultur, also auch in ihrer Religion, zur Folge gehabt. Man kann z. B. eher von 4—5 verschiedenen lappischen Sprachen reden als von einer einzigen solchen, und die starke Isolierung der einzelnen lappländischen Gegenden, die sich schon hierin manifestiert, macht es an und für sich leicht erklärlich, daß die Unterschiede auch

sägen“ (mit Nachtrag von E. Hammarstedt) in Fataburen 1906; P. A. Lindholm, „Hos lappbönder“, Stockholm 1884, und vor allem H. F. Feilberg, „Bjærgtagen“, Kopenhagen 1910 (Danmarks Folkeminder, no. 5).

[1] Vgl. auch Uno Holmberg, „Vuori vainajan asuinsijana“ (in Lännetär, Uusi jakso II, S. 14f., Helsingfors 1914), in welchem Artikel nachgewiesen wird, daß der Glaube an den Aufenthalt der Toten in einem Berge von den Schweden zu den Finnen im westlichen Finnland gekommen ist.

auf dem religiösen Gebiet sehr groß sind. Hierzu kommen noch die besonders starken Einflüsse von den Nachbarn, die drei verschiedenen Kulturgebieten angehören, dem skandinavischen, dem finnischen (das seinerseits stark beeinflußt worden ist durch das skandinavische) und dem russischen. Es ist da kein Wunder, daß die Angaben der verschiedenen Quellen über die Religion der Lappen so außerordentlich voneinander divergieren. Die Sache ist nicht nur die, daß verschiedene Forscher in einer und derselben Gegend dieselbe Erscheinung in verschiedener Weise haben auffassen oder verschiedene Erscheinungen beobachten können, sondern man muß auch, und zwar in einem Grade, der in bezug auf ein und dasselbe kleine Naturvolk recht ungewöhnlich ist, in Betracht ziehen, aus welcher Gegend die Angabe stammt. Bei seiner Quellenkritik muß man hier in erster Linie die geographische Provenienz der Quellen zu ermitteln suchen, was zuweilen schwierig genug ist und in der Regel allzusehr verabsäumt[1] worden ist.

Wenn eine religiöse Vorstellung den Lappen von den Nordländern überkommen ist und hier einheimische Vorstellungen ähnlicher Art verdrängt oder sich mit diesen gemischt hat, muß man die größte Aussicht haben, letztere Elemente bei den russischen Lappen zu finden, die am weitesten entfernt von den Nordländern wohnen und seit urnordischer Zeit keine direkte Berührung mit ihnen[2] gehabt

[1] Ich bin so frei in diesem Zusammenhang auf meinen Artikel Mytologi. Lapsk in Band 19 des Nordisk Familjebok. 2. Aufl., 1913, zu verweisen, in welchem ich den Ursprung der wichtigeren Quellenangaben angegeben habe.

[2] Die recht große Anzahl urnordischer Lehnwörter in den russisch-lappischen Dialekten beweist, wenn man den Mangel an späteren nordischen Entlehnungen dagegen hält, daß die heutigen russischen Lappen die Verbindung mit den Nordländern aufgegeben haben, d. h. nach der Kolahalbinsel ausgewandert sind, während oder gleich nach der urnordischen Zeit (deren Dauer bis ca. 800 Jahre nach Christi Geburt gerechnet wird).

zu haben scheinen. Unsere Kenntnis von der heidnischen Religion der russischen Lappen ist indessen recht unvollständig, und was wir davon kennen, hat sehr starken Einfluß von russischer und finnischer Seite erlitten. Außerdem wissen wir gar nichts von der Auffassung der russischen Lappen von den unterirdischen Geistern, von denen hier die Rede ist, nämlich solchen, die nicht an das Haus gebunden sind, wie die unter dem Fußboden wohnenden gnomenartigen Wesen usw., sondern der Unterwelt angehören und mit größerer oder geringerer Sicherheit auf die Seelen der Verstorbenen zurückgeführt werden können. Das finnische *Kekri*-Fest zu Ehren der Toten ist freilich nach Jacob Fellman, Anteckningar under min vistelse i Lappmarken II, S. 43 f., 113, auch hierher entlehnt worden, wird aber ausschließlich gefeiert, damit es Glück bringen soll für die Rentierpflege, eine Entwicklung, die sich bereits auf finnischem Gebiet vollzogen hat, wo dieses Fest in ein Erntefest übergegangen ist. Daß die Seelen der Verstorbenen gleichwohl in der Vorstellungswelt der russischen Lappen eine Rolle spielen oder gespielt haben, dürfte man als selbstverständlich ansehen können. Das Schweigen der Quellen ist indessen im Vergleich zu der besonders kräftigen Betonung dieses Punktes in südlicheren Gegenden auffallend und interessant.[1]

Von den finnischen Lappmarken im eigentlichen Sinne, den Gegenden ringsum Enaretråsk und südlich davon, hat man nur wenige Angaben religionshistorischer Art.

[1] Heilige Berge gibt es an vielen Stellen in den russischen Lappmarken, aber es wird, so weit bekannt, nirgends gesagt, daß die Toten in denselben wohnen. Eine interessante Tradition wird von T. I. Itkonen in Joukahainen XIV, S. 171 f., Helsingfors 1913, berichtet, nach welcher drei heilige Berge in diesen Gegenden ursprünglich drei Schwestern gewesen sind, die ihre Großmutter verzaubert und in Berge verwandelt hat. Die Vorstellung, daß die Sejten, d. h. die steinernen Idole, versteinerte Menschen sind, ist unter den russischen Lappen allgemein, vgl. z. B. Uno Holmberg in Suomensuvun uskonnot II, S. 35 f.

Unsere finnischen Quellen verschreiben sich fast ausschließlich von dem nördlichsten Kirchspiel Finnlands, Utsjoki, wo Sprache und Kultur auf das innigste mit der des norwegischen Finnmarkens zusammenhängt. Die gegenwärtige politische Grenze datiert auch aus einer so späten Zeit wie 1751. Hier macht sich nun der skandinavische Einfluß besonders stark geltend, während man gleichzeitig auch Angaben findet von den unter der Erde wohnenden Seelen der Toten, welche im wesentlichen einheimisch sein dürften. Fellman bringt II, S. 101, folgende Angabe über sie: „*Jameshak*, die Seelen der unter der Erde weilenden Toten. Ihnen opferten nicht nur die Lappen, sondern auch die Finnen.“ Diesen Namen, der offenbar einheimisch und von *jabmet*, „sterben“, abgeleitet ist, werden wir nachstehend in den meisten lappländischen Gegenden wiederfinden. Fellman stellt die in Rede stehenden Geister den *manalaiset*[1] und *menninkäiset* der Finnen gleich und erwähnt S. 122 f. die hiermit zusammenhängende finnische Bezeichnung des Totenreiches *Manala* wie auch einen Dämon *Manala Matte* (lappischer

---

[1] Die gebräuchliche Erklärung von *manalaiset* als *maan-alaiset*, „die Unterirdischen“, ist wahrscheinlich unrichtig. Eine derartige Vokalkürzung in der ersten Silbe ist äußerst problematisch. Es kommt noch hinzu, daß auch die Ehsten gewisse (gute) Geister mit dem Namen *manalased* kennen, welches Wort ein kurzes *a* zu haben scheint, vgl. F. J. Wiedemann, „Aus dem inneren und äußeren Leben der Ehsten“, S. 429, St. Petersburg 1876. Möglicherweise könnte man das Wort *manalaiset* mit einem in südlappischen Dialekten vorkommenden Wort *muoneš* zusammenstellen, womit allerlei Geister bezeichnet werden. In Wilhelmina meint man mit dem Ausdruck „*muoneš* kommen“ „es gibt Besuch“, d. h. es scheint eine Art Vorbedeutung zu sein, daß Besuch naht. In Frostviken und der Skäckerfjällgegend sind *muoneš* eine Art Geister, welche Krankheit herbeiführen: wenn die Krankheit gefährlich werden soll, zeigen sie sich mit einer Sense oder einem Besen versehen. In Hans Skankes Epitome (1731) wird die „*Dunermunes*, die unterirdische Frau, von welcher die Lappen glauben, daß sie ihre Renntiere melke“, erwähnt (E. Reuterskiöld, „Källskrifter till lapparnas mytologi“, S. 101): *duner-* bedeutet möglicherweise „die [unheimliche] Nordseite eines Berges“.

Name ?, gleich dem *Manalan Matti* der Finnen, dem Matthias des Totenreiches), der ein sowohl den Lappen als den Finnen bekannter Charon sein soll, der die Schatten der Toten über den Fluß nach dem Totenreich führt.

S. 109 erwähnt Fellman eine andere Art von Geistern, die hier besprochen werden müssen, nämlich *Kanas*, Plur. *Kanesak*, die er für gleichbedeutend hält mit *Halddo*, von welchen sogleich die Rede sein wird. In zur Hälfte verfinnischter Form liegt dieser Name vor in *Kenešpahta*, dem Namen einer steilen Klippe (finnisch *pahta*) irgendwo in Utsjoki, die auf dem Umschlag der Jahresschrift des finnischen geographischen Vereins Terra 1914 abgebildet ist; in dieser Klippe wohnen offenbar die in Rede stehenden Geister. Ganz verfinnischt ist der Name in den Seennamen *Kinisjärvi* im südlichsten Teil von Kittilä und *Kinislampi* in Rovaniemi, welche von Wichtigkeit sind als die Ausbreitung des Wortes nach Süden in den finnischen Lappmarken zeigend. Vgl. auch den Inselnamen *Kinosaari* im russischen Karelen (Verf. in Le Monde Oriental V, S. 133f.).

Der *Halddo* der Lappen ist gleichbedeutend mit dem *Haltia* oder *Haltio* der Finnen. Nach Fellman, S. 95f., hatte alles seinen eigenen Halddo, jedes Gehölz, jeder See, Wasserfall, Schatz, Haus, Berg, Tier, die Fische usw. Diese Halddo pflegten und beschützten die Naturgegenstände und die Wesen, über welche sie Macht hatten, und konnten durch Opfer zugetan gemacht und bewogen werden, den Menschen ihre Schätze auszuliefern. Der Name ist offenbar uralten nordischen Ursprungs (das finnische *hallitsen* „ich beherrsche" hängt mit altnordisch *halda* usw. zusammen) und ist weit verbreitet in den baltischfinnischen Sprachen, aus welchen er vor ziemlich langer Zeit ins Lappische übergegangen ist. Auch der Begriff selbst dürfte von den Nordländern gekommen sein, deren „rå" oder „rådande" (herrschend) er in

jeder Hinsicht entspricht. Möglicherweise hat er doch mit analogen einheimischen Vorstellungen verwechselt werden können.

Lehnwörter sind auch die bei Fellman, S. 95, von den Lappen erwähnten „*Goveiter*, unterirdische Geister", die „godvetter" der Norweger; die Form des Namens deutet auf junge Entlehnung. Auch A. Andelin berichtet in seinem „Kertomus Utsjoen pitäjästä" in Suomi 1858, S. 275, von *Gofitterak*, Wesen, die reich an Vieh waren und auf den Gebirgen hausten. Manche hatten Kühe, andere Rentiere, noch andere Schafe, und wenn man Eisen unter die Herde hineinwarf, konnte man sich derselben bemächtigen. Es ist ersichtlich das Huldrenvolk der Norweger, um das es sich hier handelt.

Mehr einheimisch ist vielleicht das *vuorenväki*, „Bergvolk", das von Fellman, S. 188, von den Finnen in Lappmarken erwähnt wird und womit „alle die Hexen und bösen Geister, die früher in den Bergen wohnten", gemeint sind, vgl. die *vuoripeikot*, „Berggeister", die I, S. 308f. erwähnt werden. Diese Namen sind freilich finnisch, aber es dürfte doch in Frage gestellt werden können, ob sie nicht auch lappische Vorstellungen wiedergeben, die mit Halddo u. dergl. zusammengeschmolzen sind. Ein anderer Berggeist mit finnischem Namen und Ursprung ist *Hiisi*, der in großen Bergen wie in großen Schlössern wohnt und aus den südlichen finnischen Lappengegenden erwähnt wird in einem Schreiben an Johannes Messenius 1620 (J. Fellman, Handlingar och uppsatser rörande finska lappmarken I, S. 309).

Im eigentlichen norwegischen Finnmarken finden wir alle die von Utsjoki erwähnten Elemente wieder. Ein „Dodning, Gjenganger, Gjenfærd", ein Gespenst eines Verstorbenen, heißt nach Friis' Lexikon *jamiš*, und in Leems Lexikon (1768) bedeutet der Plur. *jamishjak* „Spøgelser efter de

Dode, Dødninger, Gjengangere, lemures“. Eine ausführliche Beschreibung von diesen Wesen findet sich in Isaac Olsens Manuskript vom Anfang des 18. Jahrhunderts (Qvigstad, Kildeskrifter II). Sie werden hier *Jammis-Cuuser* (= *jamiškuš*, ein Diminutiv des vorhergehenden) usw. genannt und als unterirdische Geister beschrieben, die in vielen Beziehungen in das Leben der Menschen eingreifen und durch Opfer beschwichtigt werden müssen, so z. B. bei Wochenbetten (S. 11ff.); sie tun auch kund, welchen Namen ein Kind bei der Geburt erhalten soll (S. 15) oder bei Wiedertaufe infolge von Krankheit (S. 16ff.). Isaac Olsen sagt freilich nicht direkt, daß sie den Seelen der Toten gleich sind, aber dies ist doch sowohl auf Grund ihres Namens als ihrer Funktion klar.

Nach Leem ist *ganish*, Plur. *ganishjak* „et Bierge-Trold, spectrum, qvod vulgo credebatur montes incolere“; nach Friis bedeutet *gäniš*, Plur. *gäničak* oder *gæniš*, *gæničak* „echo, Ekko; dæmon montanus, Trold, som bor i Fjeldvægge“; laut geneigter Auskunft von Prof. Konrad Nielsen hat Qvigstad dieses Wort in Kvænangen wiedergefunden in der Form *ganes*, *ganecak* (was beweist, daß Friis' Schreibweise mit *æ* anstatt *a* sicherlich unrichtig ist) und mit der letzteren Bedeutung, also „dæmon montanus“.

Den von Utsjoki erwähnten Halddo entsprechen in Finnmarken die völlig identischen *haldde*, Plur. *halddek* (vgl. z. B. A. Helland, Beskrivelse over Finmarkens amt II, S. 261, 262, 265, 295, 318; Fellman II, S. 97). Sie haben indessen hier nicht nur die Bedeutung „rå, rådande“ (herrschend), sondern sind auch verwechselt worden mit dem Huldrenvolk der Norweger, das sonst eigentlich den Namen *gufittarak* (vgl. unten) tragen dürfte. Von Porsanger wird nämlich berichtet, daß die *halddek*, welche auf dem Lande hausen, eigentlich nicht unter der Erde, sondern auf der Erde wohnen,

wenngleich unsichtbar. Sie führen ganz dieselbe Lebensweise wie die Menschen und stehlen Leute, speziell Kinder (Helland, S. 265). Die *halddek* suchen auch den Fötus aus dem Mutterleibe zu rauben (S. 295). Andere solche gibt es im Wasser (S. 318) und entsprechen den Meerbauern der Norweger; sie wohnen in großen Steinen am Wasserspiegel, die während der Flutzeit ganz vom Wasser verdeckt werden. Andere *halddek* wohnen in Binnenseen und Flüssen, und wenn man badet, muß man sie erst bitten, an Land zu gehen; sie dulden nicht, daß man während des Bades[1] lärmt und kreischt.

Der eigentliche lappische Name für das Huldrenvolk ist indessen im norwegischen Finnmarken *gufittarak*, welches Wort nach Qvigstad, Nordische Lehnwörter im Lappischen, Christiania 1893, S. 182, in etwas verschiedener Form über die ganze Gegend bis nach Sydvaranger im Osten verbreitet ist und im Südwesten bis nach Ofoten geht; es wird von ihm übersetzt „übernatürliches Wesen unter der Erde oder im Meere". Nach Helland, S. 261, entsprechen sie den „Unterirdischen" der Norweger im allgemeinen, ohne doch sich mit der Vorstellung von den Toten oder von den Schutzgeistern der Natur zu decken. Das Wort ist, wie oben bemerkt wurde, eine neue Entlehnung von dem norwegischen *god*-

[1] In Finnmarken kommt auch eine andere Bedeutung für dieses Wort oder, genau genommen, ein demselben nahestehendes Wort vor. In Kildeskrifter II, S. 7, Anm. 4 erwähnt nämlich Qvigstad im Anschluß an Isaac Olsens Text eine *basse aldda*, „heilige Opferstelle", dessen *aldda* sicherlich mit *haldde* zusammenhängt, wenn es auch schwer hält, den Wegfall des *h* zu erklären, was sonst nur bei direkter Entlehnung aus dem Urnordischen vorkommt. Auf jeden Fall muß ich die beiden Worte zusammenstellen und fasse die Bedeutung „Opferstelle" als sekundär im Verhältnis zu „rå" (herrschend) auf; eine Opferstelle war ja besonders stark infiziert von „rå" und konnte wohl leicht ihren Namen von diesem Wort erhalten. Isaac Olsen verwechselte *aldda* mit u. a. *alddo* „Renkuh", was auch bei Leem in seiner Beskrivelse over Finnmarkens Lapper, Kopenhagen 1767, S. 431 ff., vorkommt.



vetter. Auch Isaac Olsen erwähnt sie unter dem Namen *goveitter* und identifiziert sie mit dem „unterirdischen Volk" der Norweger im Gegensatz zu den Toten, den eben erwähnten *Jammis-Cuuser* (S. 13). Er schildert auch ausführlich den intimen Umgang, welchen speziell die Schamanen mit den Unterirdischen pflegen; sie besuchen sie in ihren Wohnungen unter der Erde, die als ein wahres lappisches Paradies geschildert werden, und werden hier dazu angehalten, in allen Stücken die Sitten der Unterirdischen zu befolgen, die gerade die echten und von den Vätern ererbten lappischen sind. Bei den Unterirdischen bringen die Lappen auch ihre Kinder in die Schamanenschule. Sie wohnen in Bergen und Anhöhen, unter der Erde und im Meer, in Binnenseen und Flüssen (S. 26ff.).

Im Amt Tromsö (aber auch in Karasjok im Amt Finnmarken) tritt nach Qvigstad, Nord. Lehnw., S. 337, noch ein weiterer Name von einem „unterirdischen Wesen" auf, nämlich *ul'da* oder *ul'ta* (mit Friis' Orthographie *uldda, ultta*), was eine vermutlich sehr alte Entlehnung von dem Wort ist, das in dem norwegischen *hulder* vorliegt, dem Namen des unterirdischen weiblichen Wesens, dessen Volk das „Huldrenvolk" ist.

Auch in der nördlichsten schwedischen Lappmark, Torne Lappmark (die die Kirchspiele Karesuando und Jukkasjärvi umfaßt), sind alle diese Namen von Geistern zu finden. Nach den Mitteilungen, die ich in Jukkasjärvi erhalten habe, werden indessen daselbst *kanis*, Plur. *katnihak*, als identisch mit den *manala'set* der Finnen au gefaßt und sind die Seelen der Toten, die man auf andere Menschen schicken und sie damit verrückt machen kann; sie werden nicht als unterirdisch[1] aufgefaßt. *Haldek* wiederum sind den *haltia* der

[1] Das von Fellman, S. 109, mutmaßlich nicht aus erster Hand, von Jukkasjärvi angeführte *Ippelak* = *Kanesak* habe ich nicht wiedergefunden und scheint zweifelhaft zu sein.

Finnen gleich und wohnen sowohl unter der Erde als im Wasser; sie ziehen Menschen zu sich herab. *Ulda*, Plur. *ulttak*, scheint identisch zu sein mit den „Unterirdischen" der Nordländer. Von Interesse ist eine Erzählung aus dem Jahre 1727 über das Gebirge Karmas östlich vom Kebnekaise in Jukkasjärvi, in welchem Gebirge sich ein starker „rå" befand, der keinen Lärm oder Anwesenheit von Frauen oder sonstige Entweihung des Berges, wie Beerenpflücken, duldete; Hundegebell pflegte im Berge gehört zu werden (Reuterskiöld, S. 50ff.).

In Lule Lappmark (Gellivare und Jokkmokk) verschwindet der zuletzt erwähnte Name[1], die übrigen wiederum bleiben mit größeren oder kleineren Veränderungen in Form und Bedeutung bestehen. So entspricht *kani*, Plur. *katnihah*, hier so gut wie vollständig den „Unterirdischen" der Nordländer. Sie haben nichts mit Seen oder Gewässern zu tun, sondern wohnen auf dem festen Lande, unter der Erde oder in Abhängen und Bergen, und derartige Berge gibt es an vielen Stellen. Sie sind meistens Frauen und tragen langes Haar; Männer werden fast gar nicht erwähnt, wohl aber Kinder. Sie haben ihre eigene Sprache. Manche haben Rentierherden und *kleine* Hunde, andere Rinder; ihr Vieh ist bunt wie ihre Kleider. Die Katnihah haben auch Macht über das Wild, und man singt — oder sang — ihnen zu, um sie dazu zu bringen, dem Jäger ein Wildpret zu gewähren; dabei sollte man eine besondere Melodie benutzen und auf einem hohen Steine sitzen. Man konnte sie auch zuweilen selbst oben in den Bergen singen hören. Wenn es einem gelang, Eisen oder Stahl über einen kani oder dessen Vieh zu

[1] Auf der norwegischen Seite ist es indessen nach Qvigstad, Nord. Lehnw., S. 337 unter den Lappen bis ganz hinunter in das Stift Drontheim erhalten geblieben, aber in einer Form, die auf eine ganz neue Entlehnung deutet: Hammerö *hul'da*, Hatfjelddalen *holdo*, Drontheims Stift *hollda*.

werfen, so blieben sie stehen, und man konnte sich dann sogar mit ihnen verheiraten und ihr Eigentum von ihren Eltern abholen. Sie wollten sich gern mit Menschen verheiraten. Zuweilen tauschten sie kleine Kinder ein und gaben ein Wesen in Austausch, das aussah wie ein Kind, aber in Wirklichkeit ein altes Weib war; man sollte dem Wechselbalg viel Schläge geben, dann kämen die katnihah mit dem richtigen Kinde zurück, weil sie das Geschrei des Wechselbalgs nicht vertragen konnten, das sogar ihr eigenes altes Mütterchen sein konnte. Einst baute ein Bauer sich ein Häuschen an einer Stelle, worunter katnihah wohnten; er mußte dann das Häuschen verlegen, um von Spuk verschont zu bleiben, usw. (Vgl. auch L. L. Læstadius bei Fellman II, S. 109 und in Friis, Lappiske Eventyr og Folkesagn, S. 36ff.) Nach meinen Notizen bezeichnet wiederum *halte* im nördlichen Teil von Gellivare einen in Bergen, großen Steinen usw. wohnenden „rådande“, während es im südlichen Gellivare der Name von Opferstellen ist; im südlichen Jokkmokk sollte *alte* die gleiche Bedeutung von Opferstelle oder heiligem Ort haben. Vgl. auch die vorstehend mitgeteilte Angabe von dem finnmarkslappischen *aldda* und die nachstehend angeführte Angabe Halász' von der Bedeutung des Wortes *halltie.* Ein von dem finnischen *manalainen* entlehntes *maneli,* Plur. *manelihah,* kommt in Gellivare vor und bezweckt dasselbe wie der Plur. *jamikihah* oder *jamikuttjah,* die Seelen der Toten, ein in dieser ganzen Lappmark angewendeter Ausdruck. Auch hier kann man Gespenster der Toten auf andere Personen schicken und sie damit verrückt machen.

In Pite Lappmark (Arjeplog und Arvidsjaur) treten uns zum Teil andere Namen entgegen, und auch die Begriffe selbst scheinen, nach den vorhandenen Quellen zu urteilen, zum Teil andere oder vielmehr weniger zu werden als weiter nach

Norden. Nach J. Halász wird in Arjeplog der Tote *jämik* oder *jämihkuč* genannt. Er teilt auch ein paar Spukgeschichten von ihnen mit (Svéd-lapp nyelv V, S. 54ff.), aber diese sind ersichtlich neueren nordischen Ursprungs; wahrscheinlich ist wohl indessen, daß man auch in diesen Gegenden einheimische Vorstellungen von den Toten und ihrem unterirdischen Leben hat oder gehabt hat.

Das oben erwähnte, aus dem Finnischen stammende *maneli* ist hier unbekannt, und ebenso scheint *halte* unbekannt zu sein. Læstadius gibt freilich an (Fellman, S. 97), daß „*Adnam Halddo*", d. h. der Erdgeist, dem Namen nach bis ganz hinunter nach dem nördlichen Teil von Pite Lappmark vorkommt, obgleich es hier dasselbe bezweckt wie das *katnihah* der Lulelappen; diese Angabe scheint doch einer Bestätigung zu bedürfen. Der letztere Name tritt in Arjeplog auf in der Form *kine*, Plur. *kitniha*, was von Halász übersetzt wird mit „unterirdisches menschenhaftes Wesen" und nach den von ihm S. 28ff. mitgeteilten zahlreichen Sagen völlig identisch ist mit den „Unterirdischen" der Nordländer; es heißt z. B., daß „*kitniha* die sind, die unter der Erde leben, und hier leben sie als andere Menschen. Sie haben Rentierherden und Rinderherden auch. Sie wollen auch einen Zoll haben, wenn die Menschen auf ihr Gebiet kommen." Daß es diese Bezeichnung auch in Arvidsjaur gibt oder gegeben hat, geht aus dem Ortsnamen *Gitnivaratje* = Lillberget NW von dem Dorfe W. Kikkejaure hervor. In Malå (das ursprünglich ebenfalls zu dieser Lappmark gehörte) habe ich ein *kitnegi* notiert, das mit „tomte" (Kobold) übersetzt wurde, und im südlichsten Teil des Kirchspiels gibt es einen Berg *Kitnihasse* = Viterliden. Der gewöhnlichste Name dieser Wesen scheint indessen in Pite Lappmark das aus dem Schwedischen entlehnte *vittarah*, *vitara* Plur. zu sein (vgl. auch T. Kolmodin, Folktro, seder och sägner från Pite

Lappmark, Uppsala 1914, S. 30ff.). Auch ein *jordoska* Plur. (= schwed. „de jordiske", die Irdischen) soll vorkommen. Qvigstad führt außerdem, Nord. Lehnw., S. 337, von Arjeplog ein *hultar* an, das offenbar eine ganz neue Entlehnung von dem norwegischen *hulder* ist und vielleicht nur unter den nach Norwegen übergesiedelten Arjeploglappen vorkommt.

Daneben aber tritt in Arjeplog auch zum ersten Male der interessanteste aller lappischen Namen des Huldrevolkes auf, nämlich das häufig debattierte *saiva*, das nach Kolmodin S. 31ff., ganz dasselbe bedeutet, wie *vitara* oder *kitniha*. Es hat indessen den Anschein, als ob *saiva* in dieser Bedeutung eigentlich kein pitelappisches Wort wäre, sondern dem südlich davon folgenden Sorseledialekt angehörte. Die Personen, von welchen Kolmodin seine Mitteilung erhalten hat, haben nämlich starke südliche Verbindungen, indem ihre Eltern von Sorsele (S. 31) waren und sie selbst in Beieren in Norwegen (S. VI) geboren sind. Außerdem werden wir nachstehend eine ganz andere Bedeutung für das Wort *saiva* aus Arjeplog verbürgt finden.

Von Pite Lippmark kommen wir nach Lycksele (oder Ume) Lappmark und Åsele Lappmark im Lehn Västerbotten. Hier verschwinden nun in unseren Quellen so gut wie alle die vorstehend besprochenen Geisterwesen, und nur ein paar derselben bleiben bestehen. Die Toten, deren Name nach wie vor an das norwegischlappische *jamis* usw. erinnert und einheimischen Ursprungs ist, treten als spezielle Geister stark in den Hintergrund, aber um so häufiger und ausführlicher hört man von dem Huldrevolk reden, das nun beständig *saiva* oder *saivo* genannt wird. Das nördlichste lappische Kirchspiel im Lehn Västerbotten ist Sorsele in Lycksele Lappmark. Pastor Karl Myrin daselbst hat mir zuvorkommend mitgeteilt, daß eine alte Lappländerin ihm erklärt habe, *saivo* sei dasselbe wie „vitra", der in diesen Gegenden vorkommende

schwedische Name für „huldra“, während ein jüngerer Sorselelappe das Wort wie *saiva* aussprach und es mit „skrömt“, d. h. Spuk, übersetzte. G. v. Düben sagt in seinem Werke Om Lappland och lapparne, S. 239: „Bei einem Besuch 1871 in der Sorsele Lappmark fand ich die Vorstellung von Saivo allgemein unter den Lappen und die Lehre hiervon in ihren Hauptzügen dieselbe wie hier nachstehend (nach Jessen) berichtet ist; sie ließ sich aber nur durch vorsichtiges Locken in kleinen Bruchteilen herausholen und war zu einem Teil durch vettar und tomtar (Gnomen) verschleiert.“ Andere Angaben über hierhergehörige Geisterwesen liegen aus dieser Gegend nicht vor.

Nun folgen die Kirchspiele Tärna und Stensele in Lycksele oder Ume lappmark. Das erstere Kirchspiel ist in jüngster Zeit von dem letzteren abgetrennt und umfaßt die Gebirgsgegenden desselben. Der bekannte Lapplandforscher, Herr O. P. Pettersson in Tärna, teilt mir mit, daß das Wort *saivo* nicht nur in Tärna-Stensele, sondern im ganzen Lehn Västerbotten ausschließlich die Unterwelt und die Unterirdischen zu bedeuten scheint und von den Lappen allgemein mit „Vittra und das was ihr gehört“ übersetzt wird. Es ist nicht zu seiner Kenntnis gelangt, daß der Name der Opferstätten mit *saiva* oder *saivo* in Zusammenhang gebracht worden ist. Halász erwähnt in seinem Déli-lapp szótár, Budapest 1891, S. 133, aus Stensele die Formen *sajĕwa, sajĕvoů, saiwuů, sajĕwuů, sajĕvuo, sājevuo* und übersetzt sie mit „unterirdische Wesen“. Der Endvokal dieser Formen scheint teils ein nach *w* mehr oder weniger dunkel ausgesprochenes kurzes *a*, teils ein mehr oder weniger diphtongisches langes *o*, *u* zu bedeuten. Außerdem erwähnt Halász S. 81 ein *sajĕwo-jaurie*, „heiliger See, wo sich saivos aufhalten“, aber dieses Wort dürfte er aus einer von ihm in Svéd-lapp nyelv III, S. 104f. mitgeteilten Sage von dem Fischfang zweier Lappen in

einem heiligen See entnommen haben, die indessen sowohl dem Inhalt als der Form nach so genau mit der in Friis' Lappiske Eventyr og Folkesagn, S. 35f., nach L. L. Læstadius mitgeteilten Sage übereinstimmt, daß ich glauben möchte, Halász habe den Erzähler diese gedruckte Sage in seinen Dialekt übersetzen lassen. Einige andere Sagen von saivo (aber nicht Saivoseen), die er S. 90ff. aus Hatfjelddalen in Norwegen (dessen Lappen mit den Tärnalappen zusammengehören) mitgeteilt, sind indessen sicher echt; hier heißt es u. a., daß *saivo* kleine unterirdische Menschen in blauen Kleidern waren. In den von O. P. Pettersson aufgezeichneten „Kristoffer Sjulssons minnen om Vapstenlapparna i början af 1800-talet", Manuskript im Nordischen Museum in Stockholm, heißt es u. a., daß es in gewissen kleinen Seen im Gebirge, z. B. Rischjaure in Södra Storfjället (im SW auf Karte 32 Tärna), Saivofische, *saivoguele*, gibt, die ungewöhnlich groß und fett, aber äußerst schwer zu fangen sind. Ferner soll *Saiva* in vielen kleinen Seen hausen und über die Fische herrschen; zu gewissen Zeiten jagt „sie" sie fort, so daß es unmöglich ist, welche zu fangen, zu anderen Zeiten jagt sie sie wieder hervor. Bei Farrokjaur SW vom Norra Gardfjället (im NO auf Karte 40 Dikanäs) soll *Saiva* gehaust haben, wie gleichfalls in einem kleinen See Baltek W von Farrok. Anton Sjulsson in Löffjäll hörte, wie *Saiva* ihn auslachte und ihn zum besten hatte, als er dort vorbei fuhr. Es wird auch eine Sage von einem Manne mitgeteilt, der drei Töchter hatte und Stalo, den Fischadler und *Saiva* zu Schwiegersöhnen bekam; Saiva wird als Rentierzucht treibend dargestellt; der Schwiegervater war sehr zufrieden mit diesem Schwiegersohn und es gelang ihm, mit seiner Hilfe sich von Stalo freizumachen, indem sie ihn verleiteten, sich auf ein ungezähmtes Rentier zu setzen und darauf zu reiten. In den bekannten Sammlungen J. Nenséns (Uppsala,

Universitäts-Bibliothek) werden von Lycksele Lappmark *saiwoh wareh*, „Berge, von welchen etwas Außergewöhnliches zu hören ist, wie Sprechen von Leuten usw.", und ein Seename *Saiwo Jaure* sowie von Lycksele oder Åsele Lappmark die Form *Saiwa*, „Vitra", erwähnt. Aus Lycksele Lappmark stammen auch die Angaben in Nicolaus Lundii Schilderung von den Lappen, verfaßt in den 1670er Jahren (Svenska Landsmålen XVII, 5). Nach ihm gibt es Berggeister, die des Abends hervorkommen und häßlich schreien, wenn man Lärm macht oder seine Hunde viel bei ihren Bergen bellen läßt (S. 13). Es gibt auch ein unterirdisches Volk, das mit seinen Füßen gegen unsere Füße geht; sie sind eine sehr hübsche Art Leute, die, wenn jemand erkrankt ist, sich irgendeinen, dem Kranken gehörigen Gegenstand angeeignet haben und nur mit Hilfe der Schamanen desselben beraubt werden können (S. 6f.).

Aus dem Kirchspiel Wilhelmina in Åsele Lappmark, südlich von Tärna-Stensele, habe ich Angaben erhalten, daß *saiwo* unsichtbare unterirdische Wesen sind. Nensén erwähnt aus derselben Lappmark einen See *Sáiwo-Jaure*, dessen Namen er mit „*saiwo*, sjörå" (Seegeist) erklärt; die Lage desselben ist mir unbekannt. Aus Dorotea in derselben Lappmark gibt er an, daß *saivo* dasselbe ist wie *seite*, Götzenbild, eine Vorstellung, mit der wir uns nachstehend des weiteren beschäftigen werden. In Notizen über Åsele Lappmark aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts von dem Landvogt Daniel Rehn (Manuskript im Archiv der Dialektuntersuchung in Uppsala), welche Notizen auch von J. A. Linder (Läsning för Folket XVIII, 1852, S. 254) benutzt worden sind, wird auch ein an der Oberseite schalenförmiger Opferstein erwähnt, auf dem Marsfjäll, nicht weit vom Girisjön liegend (vgl. den Berg „Offerkullen" im Marsfjäll im S auf Karte 40 Dikanäs), auf welchem Stein die Lappen geopfert haben, um den Berg-

geist *Sajvon* (*-n* ist der schwedische Endartikel) zu beschwichtigen; ein Unterlassen des Opfers oder dem Stein bewiesene Geringschätzung zog schwere Folgen nach sich, wofür Beispiele angeführt werden, In seinem im Jahre 1724 verfaßten Bericht über den Aberglauben in Åsele Lappmark erwähnt Petrus Thurenius auch Berg-, Wald- und Seegeister wie gleichfalls *jamegid* (Akkus. Plur.), d. h. die Toten, welchen allen geopfert wird (Fellman, Handl. och upps. I, S. 392, 395).

Der aus Arjeplog und nördlicheren Gegenden erwähnte Name *kine*, *kani* scheint zur Zeit in den Lappmarken Västerbottens nicht bekannt zu sein. Dies dürfte aber nur auf Zufall beruhen. Das sog. Nærö-Manuskript vom Jahre 1723, dessen Angaben im wesentlichen aus den angrenzenden norwegischen Gegenden stammen, erwähnt (Qvigstad. Kildeskrifter I, S. 46) ein *Gidne* benanntes Geisterwesen, das offenbar eine von den Nordländern entlehnte „Waldfrau“ abbildet, obgleich der Name echt lappisch ist. Diese *Gidne* ist eine vorn hübsche, aber hinten mit einem langen Schwanz versehene „Waldgöttin“, die den Lappen hilft, die Renntiere auf dem Gebirge zu sammeln und sie zu melken usw. und die mit sowohl verheirateten als unverheirateten Lappen Unzucht zu treiben pflegt. Wenn sie böse auf sie wird, setzt sie sich einen großen Vogelschnabel an, mit welchem sie droht, ihnen die Augen auszuhacken; sie wird dann durch Opfer u. a. ausgesöhnt.

In Jämtland erscheint dieses Wort wieder. In Frostviken, dem nördlichsten Kirchspiel der Provinz, und in der etwas südlicheren Skäckerfjällgegend habe ich eine Form *gikńeše* oder *gitnješe* aufgezeichnet, die man mit „eine Art Geister“ übersetzte. Nähere Angaben über die Natur dieser Geister habe ich nicht erhalten; man gebraucht dasselbe Wort auch von solchen Menschen, die „überall herumlauern und spähen“. Auch in Undersaker kennt man die *gitnješe*.

Auch das Wort *saiva, saivo* ist in Jämtland wohlbekannt. In Frostviken heißt es laut meinen Notizen *saiwe* (mit *-e* entwickelt aus einem früheren kurzen *-a*) und wird von „den Unterirdischen“ gebraucht; *saiwen-bakte* werden Steilfelsen genannt, in welchen derartige Geister wohnen, und *saiwen-jaure* Seen mit schwer zu fangenden Fischen, wo die Unterirdischen „das Fischrecht haben“ und wo „sie tun, wie es ihnen gutdünkt“, ob sie die Menschen Fische bekommen lassen wollen oder nicht. Von den Skäckerfjällen habe ich die Form *saiwa, -e* notiert und für dieselbe die Erklärung „tomte“ (Kobold) erhalten. In Undersåker bezeichnet *saiwe* überhaupt etwas Übernatürliches, besonders einen See, wo man nicht ohne besondere Vorsicht fischen kann. Auch in Bergen, „die sozusagen mit Glück oder Kunst (d. h. übernatürliche Eigenschaften) versehen sind“, wohnen *saiwh* (Plur.). Ein Onkel meines Gewährmannes hatte eine weiße Rennkuh, die oft hinter den übrigen Renntieren blieb, aber nie von den Wölfen beunruhigt wurde, obgleich es in dieser Gegend viel Wölfe gab; so ein sonderbares Renntier wurde *saiwe-guöltije* „*saiwe*-Träger“ genannt.

Aus Härjedalen endlich habe ich durch die gütige Vermittelung Lic. Phil. Fräulein Sigrid Drakes die Notiz erhalten, daß *saiwe* „etwas Unterirdisches“ ist; wenn irgend einer plötzlich erkrankt, ist er diesem *saiwe* in die Quere gekommen.

Auch aus älterer Zeit hat man eine Angabe von diesem Wort, die in Jämtland zu Papier gebracht ist und nicht zu der Gruppe von Mitteilungen gehört, die von Thomas von Westen und seinem Kreise kommen (siehe hierüber weiter unten!). Diese Angabe kommt in der Auslegung der Lappin Kerstin Jacobsdotter von den lappischen Worten und Ausdrücken in von Westens Brief an die Geistlichkeit in

Jämtland 1723 (I. Fellman, Handl. och upps. I, S. 401) vor und lautet folgendermaßen: „*Saivo*: Große Gebirge oder Berge, wo der Rauch steht oder die schrecklichsten Gespenster, die da hausen, wo auch Butterfässer sein sollen, welche gehen, salva venia, oder Unschlitt, welche, wenn man sie anrührt, verschwinden und nicht zu sehen sind. Hühner oder Hähne krähen dort auch, es soll weit nach Norden sein, solche Saivo sollen sie für ihre Ernährer halten." Hieraus scheint hervorzugehen, daß *saivo* auch der Name der Berge sein konnte, in welchen die in Rede stehenden Geister wohnen, nicht nur der Geister selbst. Wir werden uns später des weiteren mit diesem Umstande beschäftigen. Auch *bise* oder *biss*, d. h. „heiliger Ort", ist nach derselben Quelle ein Name der heiligen Berge, wo „rå" oder Gespenster zu finden sind.

Die besten Quellen unserer Kenntnis von den unterirdischen Geisterwesen, die in den Vorstellungskreis der Südlappen einbegriffen waren, und überhaupt von der Religion der Südlappen sind indessen die Relationen usw., die von der Tätigkeit Thomas von Westens und seiner Helfer während der 1710er Jahre und der nächstfolgenden Jahrzehnte herrühren. Die reichhaltigste Zusammenstellung der hieraus gewonnenen Angaben gibt Erich Johan Jessen (nach Hans Skanke) in einem Nachtrag zu Knud Leems Beskrivelse over Finmarkens Lapper 1767; hier wird S. 23ff. mit größter Ausführlichkeit eine ganze Saivo-Theologie vorgelegt und es ist kaum zu verwundern, daß man in späteren Zeiten, in Anlehnung an Jessens Darstellung, oft von der „Saivolehre" als dem eigentlichen Kern der ehemaligen Religion der Lappen gesprochen hat. In dem von Johan Randulf im Jahre 1723 verfaßten Nærö-Manuskript findet man gleichfalls eine Reihe übereinstimmender Angaben über Saivo (Qvigstad, Kildeskrifter I, S. 43f., 49 usw.); vgl. auch

die von Reuterskiöld in Källskrifter till lapparnas mytologi, Stockholm 1910, herausgegebenen Manuskripte.

Diese *Saivo*, Männer, Frauen und Kinder, wohnten in gewissen Bergen und im Lande der Toten unter der Erde, wo sie ein Leben derselben Art wie die Lappen selbst führten, nur in jeder Hinsicht in größerer Vollkommenheit, Reichtum und Glück. Sie waren selber bei Lebzeiten Lappen gewesen, und die Lappen trachteten auch danach, dereinst nach dem Tode selbst Saivo zu werden. Die Lappen hatten schon in diesem Leben vielen Umgang mit den Saivo, besuchten sie, waren zur Tafel bei ihnen und genossen in allem möglichen ihre Hilfe. Zum Dank dafür ehrte man sie auch mit Opfern. Man „besaß“ eine größere oder kleinere Anzahl dieser Schutzengel und Helfer; man erhielt sie durch Erbschaft, als Geschenk oder durch Kauf oder machte sie sich durch Opfer zu eigen, und je mehr Saivo man hatte, desto mächtiger war man. Unter den unterirdischen Tieren waren speziell der *Saivovogel*, der *Saivofisch* oder *-schlange* und der *Saivorentierstier* wichtig; auf dem Vogel oder auf der Schlange ritt der Schamane in das Reich der Toten hinunter, und der Renstier war sein stärkster Mitkämpfer im Kampfe mit anderen Schamanen. Auch das Wasser, das von den Saivobergen floß, war heilig und kräftig und erquickte den Schamanen bei seinen Mühsalen.

Aber nicht nur diese guten Wesen fanden sich in der Unterwelt. Zu einem Teil identisch mit Saivo, zu einem Teil nicht identisch waren die Toten, *Jabmek*, welche nicht nur — in Saivonatur — günstig gesinnt waren und sogar den Lebenden halfen ihre Rentiere zu hüten, sondern auch gefährliche Mächte waren, welche ihre lebenden Verwandten zu sich herunterzuziehen suchten und ihrer Beute nur mit Hilfe des Schamanen und seiner Hilfsgeister beraubt werden konnten.

Diese „Saivolehre“ ist am meisten aus norwegischen Quellen bekannt gewesen und man hat daher immer angegeben, daß sie die Religion der *norwegischen* Lappen im Gegensatz zu der der schwedischen Lappen charakterisiere. Dem gegenüber muß mit allem Nachdruck betont werden, daß die gedachten Quellen auf die *südlichsten* lappischen Gegenden *sowohl in Schweden als in Norwegen* zwischen ungefähr 66 und 64⁰ nördlicher Breite Bezug haben und nichts mit dem zu tun haben, was man im allgemeinen mit dem Gebiet der norwegischen Lappen meint, d. h. die Eismeergegenden in den Ämtern Finnmarken und Tromsö nördlich von 68⁰. Es verhält sich freilich so, daß von Westen und seine Helfer ihre Beobachtungen auf der norwegischen Seite machten, aber diese norwegischen Lappen gehörten auf das intimste zusammen mit den Lappen auf der östlichen Seite der Grenze, mit welchen sie einen und denselben Stamm bildeten in Bezug auf Abstammung, verwandtschaftliche Verbindungen, Lebensweise, Sprache und dann natürlich auch Religion. Die heiligen Saivoberge, die von Jessen aufgezählt werden, S. 40ff., und die zum großen Teil identifiziert werden können, liegen demnach auch zu beiden Seiten der jetzigen Reichsgrenze, größtenteils zwischen 64 und 65⁰. In den Ämtern Finnmarken und Tromsö war das Wort *saivo* in der Bedeutung „unterirdisches Geisterwesen“ oder „heiliger Berg“ gänzlich unbekannt, und Leem, dessen persönliche Kenntnis von der Religion der Lappen aus Finnmarken stammte, nennt auch in seiner Beschreibung die heiligen Berge stets *Passevare*, „heiliger Berg“. Henrik Forbus erklärt auch (Reuterskiöld, Källskrifter, S. 67), daß heilige Berge und Felsen von den Jukkasjärvilappen *Passevara*, aber von den Pitelappen *Saivo* genannt werden; anstatt Pitelappen hätte er hier tatsächlich Ume- und Åsele-Lappen sagen müssen.

Die in den nördlicheren lappischen Gegenden vorkommenden Vorstellungen von unterirdischen Wesen, die hier besprochen worden sind, haben sich zum größten Teil als von außen gekommen erwiesen. Teils geht dies aus ihrer nahen Übereinstimmung mit skandinavischen Vorstellungen hervor, teils auch aus ihren Namen, die unmittelbar oder mittelbar nordischen Ursprungs sind. Speziell ist die *Huldra* und das *Huldrefolk* der Nordländer Gegenstand der Entlehnung geworden, und dabei ist auch der nordische Name mitgegangen; nur in den Lappmarken Lule und Pite ist dem Huldrevolk ein ursprünglich lappischer Name, der anfänglich wohl einer anderen Art Wesen zugekommen ist, beigelegt worden. Daß nun die südlappische Vorstellung von *saivo* in allem Wesentlichen mit diesen selben skandinavischen und nördlicheren lappischen Vorstellungen identisch ist, ist ohne weiteres klar. Aber woher ist dieser Name gekommen? Ist er einheimisch, wie das *katnihah* der Lulelappen, oder skandinavisch, wie das *goveiter* und *uldda* der nördlicheren Lappen? Um womöglich zu ermitteln, wie es sich hiermit verhält, muß man die lappischen Wörter vom gleichen Aussehen, die in den verschiedenen Lappmarken vorkommen und bei denen ein Zusammenhang hiermit denkbar ist, analysieren. Es ist wie immer bei derartigen Untersuchungen am ratsamsten, hierbei in geographischer Reihenfolge von Norden nach Süden zu gehen.

In dem am weitesten nach Nordosten gesprochenen lappischen Dialekt, dem Terdialekt im östlichen Teil der Kolahalbinsel, trifft man (im Wörterbuch von A. Genetz) ein Wort *savj* oder *sajv* „Südwest", *savjs* „nach Südwest", *savj-pink* „Südwestwind". In Kildin heißt dasselbe Wort *sovj* „Süden" (kommt in der Übersetzung des Ev. Matth. in dem Ausdruck *sovj-gar' carica*, „die Königin von Mittag" 12: 42 vor). Bei T. Itkonen, Venäjänlapin konsonanttien aste-

vaihtelu, S. 101, Helsingfors 1916, findet man Ter *saiv*ᵃ, Kildin und Skoltelappisch *sauj*ᵃ „Süßwasser". Das Enarelappische hat laut geneigter Mitteilung vom Dr. F. Äimä ein Wort *saw'ja* „Süßwasser", *saw'ja-čäci* id., *saw'ja-vuoja* „Tran von Süßwasserfischen" (Enarefinnisch „*saivo-kalan* traani"), *saw'ja-duwvač* „Acanthis linaria" (eigentlich „Süßwassertaube"). In den östlichsten Teilen des norwegischen Finnmarken, in Næsseby und Sydvaranger am Varangerfjord, trifft man die Tiernamen *savja-goalsse* „ein gewisser Vogel, der an Gebirgswässern nistet" (eigentlich „Süßwasserente"), *savja-havdda* „Anas Stelleri", *savja-čuonje* „eine kleine Gänseart" (J. Qvigstad in Nyt Magazin for Naturvidenskab XL, S. 285), *savja-findar* „Flunder, die sich in den Flußmündungen aufhält" (ibid. XLII, S. 377). Knud Leem erwähnt in seinem Lexicon lapponicum (1768), das zunächst auf dem Porsangerdialekt fußt, die Wörter *sajv* oder *savj* „Wasser, das von Natur nicht salzig ist, aqua fluvialis" und *savjad* „was keinen Geschmack von Salz hat, ohne Geschmack, insulsus" usw. In den inneren und westlichen Teilen des Amtes Finnmarken treten nur Formen mit *-iv-* auf. So teilt mir Prof. Konrad Nielsen mit, daß er in Polmak und Karasjok eine Form *saï'va* notiert habe mit der Bedeutung „Süßwasser" (nicht „Binnensee" oder „Binnensee, von dem man glaubt, daß er einen doppelten Boden habe", wie es Friis in seinem Lexikon übersetzt); *saï'va-guolle* ist hier „Süßwasserfisch" (in Polmak auch vom Lachs, in Karasjok dagegen nicht). In Kautokeino bedeutet nach Nielsen *saï'va* „Binnensee ohne Zufluß" (er kann dahingegen einen Abfluß haben); in solchen Seen, also „Quellenseen", soll das Wasser besonders klar und die Fische (*saï'va-guolle*) von hellerer Farbe sein als gewöhnlich. Friis erwähnt auch einige andere Zusammensetzungen und einige Ableitungen, z. B. *saivva-mærra* „sehr großer Binnensee", *saivva-rasse* „Angelica sil-

vestris", *sai-čacce* (mit abgekürztem erstem Zusammensetzungsglied) „süßes (nicht salziges) Wasser", *saivad* „wässerig, was keinen Geschmack von Salz hat, von nüchternem Geschmack", usw. Er erwähnt auch eine Form *savje* = *saivva*; *savje-findar*; *savje-havdda* (vgl. die vorerwähnten Angaben bei Qvigstad), die offenbar aus östlichen Gegenden stammen und deren *e* unrichtig[1] ist. Auch erwähnt er als norwegischlappisch, d. h. finnmarkslappisch, ein *saivvo* „die Stelle unter der Erde, wo nach dem Glauben der Lappen die glücklichen Verstorbenen mit neuen Leibern sich aufhielten und denselben Erwerb betrieben wie hier auf Erden", aber dieses gehört keineswegs hierher, sondern ist aus literarischen, aus den südlappischen Gegenden stammenden Quellen aufgenommen, vgl. oben! Die bei Jessen usw. vorkommenden Formen *saiwo-olmak* „die Saivomänner" usw. mit finnmarkslappischer Pluralendung beruhen gleichfalls auf irrtümlicher Generalisierung.

Von diesen Wörtern weichen die von Genetz erwähnten russischlappischen Formen in bezug auf die Bedeutung auf den ersten Blick erheblich von den übrigen ab. Da indessen Namen von Naturgegenständen im Lappischen in gewissen Fällen auch sonst in Namen von Himmelsrichtungen übergegangen sind (so hat *davas* „in die Tiefe hinaus" im norwegischen Finnmarken die Bedeutung „nach Norden" erhalten), dürfte es keineswegs zu gewagt sein, das russisch-

[1] Der Ortsname *Saltte-savjo* = Veines in Lebesby, im N. auf Karte X, 3 Lebesby, den Rektor Qvigstad mir zuvorkommend mitgeteilt hat, dürfte schwerlich das jetzt in Rede stehende Wort enthalten, sondern eher das von dem lappischen Namen der Magerön *Mahkaravjo* und dem Namen von Kvalsund *Rahkkeravjo* bekannte *avjo* aus dem urnordischen **aujo*, altnord. *öy* „Insel", und „flaches Land längs einem Wasser oder Fluß, speziell solches, das Überschwemmungen ausgesetzt ist", vgl. Verf. in Xenia Lideniana, S. 195f. Nach der Karte zu urteilen, kommt gerade ein solcher **aujo* bei Veines vor. Friis' Namensform *Saltsaiva* auf der ersten Auflage seiner ethnographischen Karte über das Amt Finnmarken dürfte demnach falsch sein.

lappische *savj, sajv, sovj* „Südwest; Süden“ mit dem von Itkonen mitgeteilten *saiv*[a], *sauj*[a] „Süßwasser“ zu kombinieren, vorausgesetzt, daß sie ursprünglich Bezug haben auf einen größeren Binnensee (Enareträsk?, Imandra?), der südwestlich oder südlich von den Wohnstätten der russischen Lappen gelegen hat. Der Form nach sind die Wörter auch etwas verschieden und die Erklärung des neben *-jv-* vorkommenden *-vj-* bereitet einige Schwierigkeiten; da man indessen dieselbe Variation bei den Enare- und finnmarkslappischen Formen antrifft, die in bezug auf die Bedeutung vollkommen miteinander übereinstimmen und dieselben Wörter sein müssen, kann diese nicht als ein Beweis gegen, sondern eher als ein Beweis für die Identität der russischlappischen Wörter mit den westlicheren angewendet werden.

Es ist dann zu beachten, daß man, obwohl es auch in diesen Gegenden heilige Seen mit heiligen Klippen (speziell Landzungen) an den Ufern gibt oder gegeben hat (Qvigstad, Kildeskrifter II, S. 7f., 33f.), bei den Wörtern *saivva, savja* keinerlei mythische Nebenbedeutung findet, daß sie vielmehr lediglich „Süßwasser“ oder „Binnensee ohne Zufluß“ bedeuten. Nun ist es klar und ist schon von Fritzner betont worden, daß dieses Wort eine germanische Entlehnung sein und mit dem got. *saiws*, isl. *sær* usw. zusammenhängen muß, und es ist dann interessant zu sehen, wie die mutmaßliche Grundbedeutung des germanischen Wortes „Binnensee“ im Gegensatz zu „Meer“ (Falk u. Torp, Norw.-dän. etymol. Wörterb. s. v. Sö) auch auf lappischem Gebiete hervortritt. Auf welche alte germanische Kasusform das Wort zurückzuführen ist, ist schwer zu sagen; sein *saiv-* gibt indessen offenbar das urnordische **saiw-* wieder.

Aus dem Lappischen ist das Wort in den nördlichen Gegenden nach dem Finnischen in der Form *saivo* entlehnt

worden, wobei, wie auch sonst häufig, das lappische kurze *a* in der zweiten Silbe im Finnischen durch *o* wiedergegeben ist. Vorstehend wurde bereits eine finnische Form *saivo-kala* „Süßwasserfisch“ aus Enare angeführt; auch hier hat demnach das Wort keine mythische Bedeutung. Aus südlicheren Teilen der finnischen Lappmarken, und zwar aus Sodankylä und Kittilä erwähnt G. A. Andersson in seiner Arbeit Tietoja Sodankylän ja Kittilän pitäjien aikaisemmista ja myöhemmistä vaiheista, S. 484, Kemi 1914, daß klares Quellenwasser im finnischen Dialekt der Gegend *saivo-vesi* „Saivo-Wasser“ genannt wird; die mythische Bedeutung scheint also auch hier zu fehlen. In anderer Richtung zeigt indessen eine Notiz bei Fellman, Ant. II, S. 66 ff. Nach ihm verehrte man noch im achtzehnten Jahrhundert an einem See in Kittilä „einen Seita oder *Saivo*“, von dessen Güte es abhängig war, ob der Fischfang gut oder schlecht gelingen würde. Nach der Beschreibung zu urteilen, gehört der Name Seita hier einem am Ufer des Sees aufgestellten Götterbild, während Saivo das mit dem Götterbild verknüpfte Geisterwesen, das den See beherrschte, zu bedeuten scheint. Auch Castrén bringt ähnliche Angaben aus den finnischen Lappmarken. In seinen Föreläsningar i finsk mytologi sagt er S. 140, daß das Wort *Saivo* nach der Erklärung, die er in Lappland erhalten, ein allgemeines Götterepithet bildet und am nächsten dem finnischen *haltia* entspricht; S. 143 sagt er, er habe die Lappen versichern hören, daß *Saivo* „auch Gefallen daran fand, sich in Seen aufzuhalten“ und nicht, wie Jessen angibt, unter der Erde. Dieser Angabe steht jedoch seine Darlegung in der Reiseschilderung selbst gegenüber (Nordiska resor och forskningar, I), laut welcher (S. 23) ein Bauer in Peltovuoma auf seine ersichtlich auf Bücherstudien begründete Anmerkung, daß ein See Seitajärvi nach der ehemaligen Religion der

Lappen eigentlich nach den in den Seen wohnenden Geistern hätte Saivojärvi heißen müssen, nicht reagierte; es hat danach zunächst den Anschein, als hätte der Bauer das Wort Saivo nicht gekannt, wenigstens nicht in dieser Bedeutung. S. 112ff. erwähnt Castrén auch nicht Saivo in seiner kurzen Darstellung von der Mythologie der Enarelappen (wo er im übrigen auch auf eine Angabe Bezug nimmt, die ihm von Fellman mitgeteilt war). Angesichts dieser Widersprüche und vor allem in Anbetracht der gegenwärtigen Bedeutung des Wortes in Enare dürfte es am vorsichtigsten sein, anzunehmen, daß *Saivo* als Name von Geisterwesen auf literarischem Wege zu Fellman und Castrén gekommen ist. Von besonderer Bedeutung für die Beurteilung hiervon ist, daß der Name *Saivo* in der reichhaltigen Sammlung von finnischen, bei Fischerei gebrauchten Beschwörungen (Suomen kansan muinaisia taikoja II) nirgends vorkommt, während dagegen der „*haltia*" des Wassers häufig erwähnt wird; auch aus den finnischen Lappmarken und Kautokeino liegen zahlreiche Aufzeichnungen in dieser Sammlung vor.

Es wurde soeben bemerkt, daß das Wort *sai'va* in Kautokeino im westlichen Teil des Amtes Finnmarken „Binnensee ohne Zufluß" bedeutet; in solchen Seen soll das Wasser besonders klar und die Fische von hellerer Farbe als gewöhnlich sein. Nach gewissen anderen Quellen beginnt in dieser Gegend oder der Nähe derselben in bezug auf dieses Wort auch ein anderes Bedeutungsmoment sich geltend zu machen. In Seen dieser Art soll es nämlich schwer sein, Fische zu fangen, und diese sollen außerdem, laut diesen anderen Quellen, sehr fett sein; diese Umstände haben, wie es scheint, eine mythische Erklärung verursacht und den Seen den Ruf der Heiligkeit verliehen. Der bekannte Johan Turi, der aus Kautokeino gebürtig ist, aber den größten Teil seines Lebens

in der Torne Lappmark in Schweden[1] gelebt hat, sagt in seinem Muittalus samid birra, S. 88, daß es in einem *saivo-jauri*[2] viele und fette Fische gibt, die man indessen nur unter Beobachtung des vollständigsten Schweigens fangen kann; zuweilen gibt es viele Fische in demselben, zuweilen aber auch nicht einen einzigen, und dies kommt daher, daß er eigentlich aus zwei Seen übereinander besteht, die mittels Löchern wie Rauchlöcher in einer Lappenhütte verbunden sind; die Fische gehen dann auf und ab durch die Löcher.[3] Die gleiche Vorstellung wird (ohne nähere Angabe der Gegend) in Hellands Beskrivelse over Finmarkens amt II, S. 298 und unter Angabe von L. L. Læstadius als Quelle (dann wohl aus Karesuando) in Friis' Lappisk Mythologi, S. 121, und Lappiske Eventyr og Folkesagn, S. 35f. wie auch von Friis in seinem Lexikon erwähnt, wo *saivva* mit „süßes Wasser, Binnensee; Binnensee, von dem man glaubt, daß er einen doppelten Boden hat" übersetzt wird. Ebenso wird sie von Johannes Tornæus in seinem bekannten Berättelse om Lapmarckerna (Svenska Landsmålen XVII, 3, S. 23) erwähnt, der zunächst die Lappmarken Torne und Kemi, an diesem Punkt vielleicht nur Torne Lappmark (vgl. oben) behandelt. Hier heißt es, daß diese kleinen Seen, in welchen besonders große und fette Fische leben, „geheiligt" und „mit zwei Böden versehen" sind, daß man sie in keiner Weise verunreinigen darf, daß man in denselben opfert, um den Geist des Sees zu

[1] Bevor Kautokeino im Jahre 1751 an Dänemark-Norwegen abgetreten wurde, gehörte auch dieses Kirchspiel zu Torne Lappmark.

[2] So in der 1. Aufl.; dies ist offenbar eine finnische, nicht eine lappische Namensform, vgl. die vorstehend angeführte Angabe Nielsens. Auch Friis teilt in seinem Lexikon einen Binnenseenamen *Njidla-saivva* aus Kautokeino mit, und in der 2. Aufl. des Buches von Turi wird das Wort *saiva jauri* geschrieben.

[3] In seinem Lexikon erwähnt Friis auch ein Wort *ræppen-javrre* „Binnensee, von welchem man glaubt, daß er einen doppelten Boden habe", von *ræppen* „das Rauchloch in der Lappenhütte".

besänftigen und daß sie *Saivo* genannt werden; Tornæus benutzt hier, wie stets sonst, ein finnisches Wort anstatt eines lappischen bei der Angabe der einheimischen Bezeichnung eines Gegenstandes. Auch Emilie Demant-Hatt erwähnt die Vorstellung von Saivoseen mit fetten, schwer zu fangenden Fischen und zwei Böden aus Karesuando (Med Lapperne i höjfjeldet, S. 140). Auch ich selbst habe in Karesuando gehört, daß die Fische in den in Rede stehenden Seen fett und gut, aber äußerst scheu sind und daß man ehemals solchen Seen Opfer dargebracht hat; es sind kleine Seen ohne wenigstens größere Zu- und Abflüsse und sie liegen „neben" einem Bach oder Fluß.[1] Ein Lappe nannte sie sowohl auf finnisch wie auf lappisch *saivo* (wobei die lappische Form offenbar durch die finnische beeinflußt war), ein anderer Lappe wiederum auf lappisch *saiva*. Aus Torne Lappmark stammen endlich auch die interessanten mythologischen Angaben in den Predigten L. L. Læstadius', die neuerdings durch M ertti Räsänen in Jouko, Pohjoispohjalaisen osakunnan kotiseutujulkaisu II, Helsingfors 1914, zusammengestellt wurden; Læstadius sagt u. A. S. 249: „Die großen Fische, die *Saivo*-Fische genannt werden, welche keinerlei Geräusch dulden, sie dulden nicht, daß die Fischer reden; diese *Saivo*-Fische plätschern oft im Schleppnetz. Wenn aber das Schleppnetz ans Ufer kommt, ist nichts drin, nur Moose und Schlamm. Sie werden *Saivo*-Fische genannt, weil sie nach den Sagen der alten Leute aus *saivo* stammen, das heißt aus einem unterirdischen bodenlosen See, und dorthin flieh n die *Saivo*-Fische jedesmal, wenn

[1] Thore C. E. Fries sagt in seinen Botanischen Untersuchungen im nördlichsten Schweden, S. 279: „Saivo ist der finnische Ausdruck für abflußlose Seen, die in Torne Lappmark in den Mooren zahlreich vorkommen". Die Äußerung ist speziell auf einen Saivo bei der Kummavuopio-Hütte hoch oben am Könkämä-Fluß zurückzuführen.

man sie fangen will. Wer solche Fische fangen soll, der muß ein Zauberer sein."

In den nun besprochenen Gegenden, überhaupt in den westlichen Teilen des norwegischen Finnmarkens und in Karesuando, eventuell in der ganzen heutigen Torne Lappmark,[1] tritt demnach ein mythisch betonter Zug bei diesen Seen hervor. Sie sind nicht nur auf Grund ihrer guten Fische die Binnenseen par préférence, die daher vor allen anderen auf den von den Nachbarn entlehnten Namen Anspruch erheben können, sondern sie haben außerdem zwei Böden. Schon bei Helland wird darauf aufmerksam gemacht, daß dieses letztere Element von den Norwegern entlehnt ist, welche gleichfalls Seen mit zwei Böden, die „Huldreseen", kennen. In seiner Erzählung „En Nat i Nordmarken" erzählt P. Chr. Asbjörnsen (in Norske Huldreeventyr og Folkesagn) von Huldreseen und Seen mit doppeltem Boden, in welchen Fische, die Eigentum der Huldren sind, nur am Johannistag die Erlaubnis erhalten, zum Vorschein zu kommen. Der Glaube an zwei Böden habende Seen ist weitverbreitet sowohl in Schweden als auch auf Island, vgl. J. Sahlgren in Namn och bygd 1913, S. 45ff. und Finnur Jónsson, ibid., S. 75f.

Unter den Lappen kommt diese Vorstellung nur sporadisch vor und ist außer im norwegischen Finnmarken und in Karesuando nicht mit dem *saiva*-Namen verbunden. Nach Fellman, Ant. I, S. 239, hat der große See Sompiojärvi in der finnischen Lappmark zwei Böden. Außerdem habe ich die genannte Vorstellung nur im äußersten Süden des lappischen Gebietes, im südlichen Jämtland und in Härjedalen gefunden. Sie ist offenbar überall von den norwegischen oder schwedischen Nachbarn entlehnt worden; etwas auffallend ist nur das Vorkommen derselben an dem sehr entlegenen Sompiojärvi.

Auch in Gegenden, wo die Vorstellung von den zwei Böden der *Saiva*-Seen nicht zu Hause ist, sind diese Seen heilig. So ist in Jukkasjärvi *saiva*, finnisch *saivo*, ein „neben" einem anderen liegender See mit vorzüglich fetten Fischen, wo man nicht laute oder ungebührliche Reden führen darf und welchen man in alten Zeiten Verehrung[1] dargebracht hat. Auch in Gellivare in Lule Lappmark finden sich ein paar Seen mit demselben Namen, auf lappisch *Saiva*, aber auf der Karte in der finnischen Form *Saivo* oder einer Mischform *Saivojaure* geschrieben; einen solchen See findet man im SO auf Karte 9 Kaalasluspa, ein anderer ist der mit der Höhenziffer 487 bezeichnete See bei Saivovaara und Saivovuoma am weitesten nach NO auf 14 Luleträsk, ein dritter liegt SO auf derselben Karte. Bei diesem letzteren befand sich ehemals eine Opferstätte, die von dem Missionar Johan Zelberg im Jahre 1747 zerstört wurde (O. Bergqvist in Kyrklig Tidskrift 1897, S. 525) und die nämliche ist, die von Per Högström in seiner Beskrifning öfver de til Sveriges Krona lydande Lapmarker, S. 184f. als das größte Heiligtum der Gellivare Waldlappen erwähnt ist. Högström hat an anderer Stelle eine ausführlichere Beschreibung der Saivoseen gegeben (Fellman, Handl. och upps. I, S. 406, vgl. S. 407f.). In diesen Seen, in welchen es größere und fettere Fische als gewöhnlich gibt, dürfen nach ihm nur Männer, keine Frauen, fischen; alle Hunde müssen während des Fischfanges an die Kette gelegt werden; keiner darf während des Fischens den

[1] Zu diesen Seen dürfte die Wassergöttin *Saive Neide*, das „Seemädchen", gehören, die nach Sigvard Kildal (1730) von sowohl Gebirgslappen (vermutlich in Jukkasjärvi) als auch Meerlappen (vermutlich in Ofoten) mit einem zierlich ausgeschnittenen Bild verehrt wurde, das man in Gebirgsklüfte legte, um dadurch größeren Glückes beim Fischfang teilhaftig zu werden (Det skadinaviske Litteraturselskabs Skrifter II, S. 458, 1807; vgl. Reuterskiöld, S. XIX). Es ist wohl auch anzunehmen daß dieses „Seemädchen" mit dem „sjörå" der Nordländer identisch ist.

Namen Gottes nennen; die Fische muß man am See selbst ausnehmen oder auch sie bei der Rückkunft durch die heilige Hintertür in die Hütte hineintragen; die Gräten darf man nicht den Hunden geben, bevor sie erst in kaltem Wasser gelegen haben. Die Lappen meinen auch -- und das ist in diesem Punkte das wesentliche -- daß der glückliche Fischfang in diesen Seen von den steinernen Götterbildern abhängig ist, die am Ufer aufgestellt sind und die fleißig mit Fischfett geschmiert werden. Trotz dieser ausführlichen Beschreibung erwähnt also Högström nichts von zwei Böden. In Gellivare findet man noch ein paar *Saiva*-Seen, *Stuor Saiva* „der große S." und *Unna Saivatj* „der kleine S.", auf der Karte 29 Harads (in der nordöstlichen Ecke) *Stuor Saivets* und *Unna Saivets* geschrieben. Bei dem kleineren See wurde im Jahre 1915 ein reicher Opferplatz aufgefunden (Ymer 1916, S. 32 ff.). Der Berg *Saivetskölen* ebenda heißt eigentlich *Saivakåīlå* „der *Saiva*-Hügel" und der Berg *Saivetsvare* der Karte nicht so, sondern *Slattovare*. Auch in Jokkmokk, dem südlicheren Kirchspiel in Lule Lappmark, finden sich ein paar *Saiva*-Seen, einer W von Laitaure im S auf 13 St. Sjöfallet und einer SW von Vaimat im N auf 28 Stenträsk, letzterer auf der Karte *Saivojaure* geschrieben, aber in Wirklichkeit *Saiva* genannt. Laut Angabe eines Jokkmokkslappen mir gegenüber ist *saiva* ein runder See, der keinen eigentlichen Zufluß hat und „seitlich von" einem Bache liegt, eine Beschreibung, die gut auf den bei Laitaure liegenden, aber nicht auf den bei Vaimat paßt; eine besondere Heiligkeit maß er derartigen Seen[1]

[1] In einem gewissen Gegensatz zu diesen Angaben steht ein Passus in J. A. Linders Om Svenska Lappmarken och dess invånare in Läsning för Folket XVII, 1851, S. 136, wo er, wahrscheinlich erst in zweiter Hand, erwähnt, daß die hauptsächlichste Opferstätte in Jokkmokk „*Saiva-vaare* (der heilige Berg)" an der Südseite des Stora Luleträsk gewesen ist, woselbst zu seiner

nicht bei. In Paulus Samilins Bericht vom Jahre 1742 werden Seen erwähnt, in welchen sich „rå" befindet; an diesen Seen steht ein heiliger Stein, um welchen Frauen nicht herumgehen dürfen und auf welchen die Lappen die Eingeweide und Schuppen der gefangenen Fische werfen. Samilin stammte aus Jokkmokk (Reuterskiöld, S. XIV, 16). Das Wort *saivo* soll dahingegen nach Samilin etwas ganz anderes bedeuten, nämlich dasselbe wie *sjuoje*, vgl. hierüber unten.

Auch in Pite Lappmark werden *saiva*-Seen angetroffen. Die Heiligkeit derselben scheint freilich, nach den zu Gebote stehenden Angaben zu urteilen, etwas mehr in den Hintergrund zu treten als in den soeben durchgesprochenen Gegenden, aber dies dürfte kaum von etwas anderem herrühren, als daß diese Angaben sämtlich in neuester Zeit erhalten sind. Einer der in Rede stehenden Seen ist nämlich der gleich S von Gråträsk (im N auf 43 Jörn) gelegene kleine See, an dessen Ufer die bemerkenswerten, archäologischen „Gråträskfunde" gemacht wurden. Auf der Karte hat der See den Namen *Tjautjer*, aber in Wirklichkeit heißt er *Saive* (mit *-e* entwickelt aus einem früheren *-a*), und die Funde haben offenbar einstmals dem See oder einem Heiligtum am Ufer desselben dargebrachte Opfer gebildet. Am Fuß des Hochgebirges liegt W von dem Dorf Jutis, mitten auf der Karte 26 Löfmokk, ein See, der auf der Karte *Saivatsjaure* genannt ist, aber nach Aussage von Lappen *Saivatj* oder *Saivajauratj* heißt. In diesem See soll man — laut brieflicher Mitteilung von einem Lappenmädchen — ehemals viele

---

Zeit laut Angabe noch eine unglaubliche Menge von vermoderten Renntiergeweihen und Schädeln von Bären und anderen Tieren liegen sollte. Die Übersetzung „der heilige Berg" dürfte Linder mit Hilfe von Lindahls und Öhrlings Lexikon (vgl. unten) gemacht haben, das er auch an anderen Orten benutzt hat. Einen Berg mit diesem Namen kenne ich nicht aus der angegebenen Gegend. Wenn er wirklich existiert, hat er wohl zunächst seinen Namen von einem naheliegenden *saiva*-See.

und fette Fische erhalten haben, aber dann war es aus mit dem Fischfang, und man hat dann geglaubt, daß *saiva* daran schuld gewesen sei. Ein anderer Arjeplogslappe hat mitgeteilt, daß gewisse Seen *saiva*-Seen genannt werden; wenn man zufällig in einem See fischte, in welchem für gewöhnlich nicht gefischt wurde, und der demnach nicht ausgefischt war, und wenn man hier besonders fette und viele Fische bekam, glaubte man, daß es ein *saiva*-See sei (T. Kolmodin, No. 157). Auch in Arvidsjaur gibt es ähnliche Vorstellungen; ein See *Storkalper* in der Nähe des eben erwähnten *Saive* bei Gråträsk ist ein Zaubersee, in welchem man nur zu gewissen Zeiten Fische erhält. Und für Fischglück mußte man der „vitra“ eine Silbermünze opfern, speziell in gewissen Seen; wenn die vitra die Fische behalten will, erhält man keine, wenn auch das Netz voll davon ist usw. (Kolmodin, ebenda).

Neben dieser Bedeutung „heiliger See“ findet man indessen in Pite Lappmark und möglicherweise auch etwas nördlicher eine ganz andere Bedeutung von dem in Rede stehenden Wort. Nach dem, was mir durch die zuvorkommende Vermittlung der Herren Karl Tirén und Gustaf Park gelungen ist in Erfahrung zu bringen, bedeutet nämlich *saiva* (von manchen Personen möglicherweise ausgesprochen *saivo*) in Arjeplog Götterbild (sejte) oder Opferstätte und hat keinen Bezug auf „die Unterirdischen“, deren Name hier *vittarah* oder *jordoskah* ist (vgl. oben). Eine ähnliche Angabe von Jokkmokk findet man bei Halász, Svéd-lapp nyelv I, S. 197, wo *sajăva*, Plur. *saiva'*, mit „Opferstätte der heidnischen Lappen (gewöhnlich ein Steinhaufen oder ein seltsam geformter Fels im Gebirge)“ übersetzt wird; vgl. auch die Erklärung eines Lappen, S. 118: „*Siejĕtie* oder *Sajăva* oder *Halltie*. Das war der geheiligte Ort der Lappen; das war ihre Opferstätte. Es war ein Steinhaufen oder ein großer Fels im Gebirge. Alle drei lauten in derselben Weise, und solche

gab es überall im Gebirge. In den Zelten gab es nichts Derartiges.“ Auch in den Sammlungen Nenséns (R 649, S. 570) findet man diese Bedeutung erwähnt; die Stellen, wo Götterbilder standen, wurden *saiwah* oder *passeh* (Plur.) genannt. Nensén hat seine Notiz im Jahre 1841 von dem Hilfsprediger N. Fr. Björkman in Kvikkjokk erhalten. Bei meinen Gewährsleuten aus Jokkmokk habe ich diese Bedeutung von *saiva* nicht gefunden, ich wage sie aber deshalb nicht allzu sehr in Zweifel zu ziehen.

Diese Angaben müssen mit der in Lindahls und Öhrlings Lexicon Lapponicum 1780 gegebenen Bedeutung des Wortes *saiva* verglichen werden. Das in diesem Lexikon mitgeteilte Material trägt häufig ein recht nördliches Gepräge. Hierin dürfte man vermutlich die Erklärung dafür zu suchen haben, daß die Verfasser des Lexikons die Form *saivo* oder eine Bedeutung „unterirdisches Wesen“ gar nicht aufnehmen, obgleich sie an anderen Stellen, wenigstens häufig an der Hand eines schlechten Manuskripts der Relation des Sidenius (Reuterskiöld, Källskrifter, S. XXIff.) ausführliche mythologische Notizen derselben Art wie die von von Westen stammenden bringen. Statt dessen haben sie folgenden inhaltsreichen Artikel mit völlig selbständigem Inhalte, der offenbar von ihrer eigenen, persönlichen Kenntnis von den Vorstellungen der Lappen herrührt: „*Saiw, saiwa,* sanctus, heilig. Hoc nomine olim id omne appellarunt, quod sanctum habuerunt, ut e. gr. *Saiwa ware,* mons sacer, ein heiliger Berg. *Saiwa kedke,* lapis sanctus, idolum lapideum, ein heiliger Stein oder ein Götze von Stein. *Saiwa jaure,* lacus sanctus sive ubi semper aliquid monstrosi et singulare conspiciebatur, ein heiliger See, ein See, wo man etwas Ungewöhnliches und Wunderliches sah. *Saiwa muora,* arbor sacra, arbor aliqua cultu religioso prosecuta, ein heiliger Baum, ein Baum, der verehrt wurde. Portentosus, der etwas

bedeutet und prophezeit. *Saiwa qwele,* piscis portentosus, ein Fisch, der etwas bedeutet. Olim montes nonnullos ut sanctos reveriti sunt, ad quos fæminis licitum non erat appropinquare, nisi pusillis et quæ infra duodecimum ætatis annum erant. In his montibus sacra peragebantur, ut sacrificia etc. et etiamnum hodie quædam apparent vestigia, nonnullis in locis, apparatus et instrumentorum, quibus usi sunt. *Saiwa kedke* et simpliciter *saiw,* fuere lapides singulari quadam figura, sive humana sive alia quavis. Hos lapides illi coluere, ubi invenere, qui piscatu venerunt, illosque ad ripam lacus collocarunt et subinde fronde et virgultis substraverunt, ut pisces copiosius caperentur, quod hisce lapidibus effici posse superstitiose crediderunt. Hos pisces assare licitum non erat veru, ut solent Lappones, sed tantum aqua coquere ratione vulgari. It. de hominibus: *Saiwa le sodn,* vir est singularis, er ist ein sonderbarer Mann, ein wunderlicher Mann." Vgl. auch folgenden Artikel: „*Passe,* sanctus, heilig. *Passe ware,* mons sacer, heiliger Berg. Ita illos appellant montes, in quibus olim sacra numinibus sive idolis fecere. *Saiwa ware,* id." usw.

Es scheint mir unzweideutig, daß in diesen Gegenden die Entwicklung der Bedeutung des Wortes *saiva* noch einen Schritt weiter gegangen ist als in den nördlicheren Lappmarken. In Ter, Kildin, Enare und dem östlichen Finnmarken hatte das Wort die ursprünglichste, nicht mythisch betonte Bedeutung „Süßwasser". Südwestlich davon, im westlichen Finnmarken, Torne und Lule Lappmark, hatte es, mutmaßlich unter skandinavischer Einwirkung, die Bedeutung „heiliger See" erhalten, und in einigen Gegenden war außerdem auch die skandinavische Vorstellung von den zwei Böden derselben vorgedrungen. Am Ufer der heiligen Seen standen steinerne Idole, und von dem See selbst ging der Name auf das Heiligtum am Ufer des-

selben über — ein wie mir scheint einfacher Prozeß, der um so leichter erklärlich wird, als der Stein auch zuvor den Namen *saiva-kedke* „der Saivastein" (vgl. Lindahl und Öhrling) oder *saiva-seite* „das Saivaidol" gehabt haben muß. Wenn dann das am Ufer des Sees befindliche Heiligtum den Namen *saiva* (Lindahl und Öhrling: „*Saiwa kedke* et simpliciter *saiw*") erhalten hatte, konnten auch die auf den Bergen befindlichen Idole und Heiligtümer denselben Namen erhalten, und aus den Zusammensetzungen *saiva-kedke, saiva-vare, saiva-jaure* usw. wurde schließlich eine Bedeutung *saiva* „heilig" losgelöst.

Wenn man zuletzt nach der eigentlichen Heimat der „Saivo-Lehre", d. h. nach Lycksele und Åsele Lappmark kommt, findet man in der Regel, daß das in Rede stehende Wort den vorstehend geschilderten unterirdischen Wesen als Namen beigegeben wird. Dieses südlichste Wort *saiva* oder *saivo* von den nördlicheren Wörtern von gleichem Aussehen zu trennen ist meines Erachtens undenkbar. Es ist ein und dasselbe Wort, der alte germanische Name für „See", der — zum Teil unter skandinavischem Einfluß — eine lange Entwicklungskette durchlaufen hat und am Ende derselben die Bedeutung „unterirdisches Wesen" besitzt. Dieser letzte oder — vergleiche unten — vorletzte Schritt in der Entwicklung dürfte vielleicht daher rühren, daß die Gebirgslappen der betreffenden Gegenden — und es sind die Gebirgslappen, nicht die östlich von ihnen wohnenden Waldlappen, mit welchen von Westens „norwegische" Lappen in den südlichen Teilen des heutigen Amtes Nordland ihren nächsten Umgang, Verwandschaft und Identität besaßen — ihre Aufmerksamkeit nicht so sehr auf die heiligen Seen und die an den Ufern derselben befindlichen Heiligtümer, die sich in der Regel auf dem Gebiete der Waldlappen befunden haben dürften, richteten, sondern statt dessen die auf den

Gebirgen befindlichen Heiligtümer und die mit diesen verknüpften Geistermächte verehrten und in Gedanken hatten. Die *Saiva*-Seen sind daher in ihrer Phantasie durch die heiligen Berge mit den auf denselben stehenden Idolen, die nach der ebenerwähnten Terminologie *saiva-vare*, bzw. *saiva-seite* geheißen haben müssen, verdrängt worden. Aus diesen Zusammensetzungen ist dann *saiva* als ein Name der speziell in den und um die Gebirge und Idole hausenden Geistermächte, „der Unterirdischen", losgelöst worden. Das Wort kann natürlich dann eventuell als Glied in neue Zusammensetzungen eingefügt werden, und in dieser Weise sind meines Erachtens die vorstehend aus Frostviken erwähnten *saiwen-bakte* und *saiwen-jaure* (das Zusammensetzungsglied außerdem im Genitiv) entstanden. Zur Entstehung (oder dem Fortbestand) der heiligen Seen in diesen südlichsten Gegenden hat sicherlich beigetragen, daß auch die Schweden hier Seen kennen, in welchen man opfern muß, beim Fischen nicht sprechen oder gesehen werden darf, in welchen ein „rå" wohnt usw. Levi Johansson führt in seinen umfangreichen Sammlungen im Archiv des Nordischen Museums verschiedene Beispiele von derartigen Seen aus Åsele Lappmark (bei Blajkliden in Wilhelmina), Jämtland, Ångermanland und Medelpad an.

Schließlich hat, wie oben bemerkt, *Saivo* auch als Name auf die Berge übergehen können, in welchen die Geister wohnten. Jessen zählt eine ganze Reihe solcher Berge auf, und das Nærömanuskript nennt noch ein paar weitere. Aber auch ein paar See- und Bach- oder Flußnamen kommen in Jessens Liste vor, z. B. *Krosejaure-Saiwo* und *Brantzen-Jokken-Saiwo*, wo das Heiligtum vielleicht aus dem See oder Bach selbst bestand, vielleicht auch am Ufer des Gewässers lag.

Wie aber ist die von von Westen und seinem Kreise stammende Form *saivo* anstatt *saiva* zu erklären? Liegt

nicht vielleicht hierin eine Andeutung davon, daß man es mit zwei verschiedenen Wörtern zu tun hat? Nach meiner Meinung nicht. Ein unbetontes, kurzes *a* wird in diesen südlappischen Dialekten sehr „unvollkommen" und dunkel ausgesprochen und gleicht am ersten einem undeutlichen *ɛ*-Laut, einem *ə*, wie es in der Fachliteratur geschrieben wird. Nach labialen Lauten und speziell nach einem *v* von der Art, wie es in einem Wort des jetzt in Rede stehenden Typus vorkommt, d. h. einem englischen *w*, erhält ein solches *ə* oft einen noch dunkleren Klang und wird dann besonders leicht wie ein *o* aufgefaßt. Die Schreibweise *saivo* bei von Westen braucht demnach nichts anderes zu bedeuten als ein *saiwə*, d. h. gerade die Form, die das Wort *saiva* in den südlappischen Dialekten haben muß. Ich habe auch oben bemerkt, daß derartige Aussprache formen in diesen Dialekten tatsächlich vorkommen. Daneben sind freilich auch Formen mit einem wirklichen (auch langen) *o*, *u* in der zweiten Silbe in ganz denselben Gegenden aufgezeichnet, aber ich bin geneigt zu glauben, daß diese Formen, die eventuell eine Loslösung von den nördlicheren *saiva*-Formen weniger undenkbar machen könnten, auf literärem Einfluß, speziell bei den Notierenden selbst beruhen. Es ist ziemlich leicht, den Lappen unrichtige Wortformen abzufragen, wenn man selbst davon überzeugt ist, daß eine Form in einer gewissen Weise heißen muß, und ich bin durchaus berechtigt zu argwöhnen, daß es auch hier so gegangen ist.

Mit dieser Darlegung wird auch der von E. A. Tunkelo in Virittäjä 1912, S. 88ff., gemachte Versuch einer Erklärung des Wortes *saivo*, wonach es mit dem gotischen *saiwala* „Seele" zusammengehören sollte, hinfällig. Schon aus formellen Gründen ist eine solche Erklärung recht unwahrscheinlich, und sie wird es noch mehr angesichts der Entwicklungskette, die eine geographische Anordnung des Ma-

terials erkennen läßt. Ebensowenig dürfte die von H. Paasonen im Journal de la Société Finno-Ougrienne XXVI, 4, S. 26 dargelegte Frage, ob *saivo* mit dem lappischen *suoivan* „Schatten“ zusammenhängen kann, bejahend beantwortet werden können.

Ebenso wie auf allen anderen Gebieten der ehemaligen Religion der Lappen hat sich demnach auch in bezug auf die unterirdischen Geisterwesen, die mit den Seelen der Verstorbenen zusammenhängen, der Einfluß von den skandinavischen Nachbarn als besonders groß erwiesen, so groß, daß es schwer hält, einen einzigen Zug nachzuweisen, der sicher einheimisch wäre. Ein Vergleich mit der Auffassung der sibirischen Schamanen von der Unterwelt läßt es dennoch ziemlich wahrscheinlich erscheinen, daß die den Menschen feindlichen Elemente in der Unterwelt zu einem relativ großen Teil auf die einheimischen Züge in der Religion der Lappen zurückzuführen sind. Die Unterwelt als der Kampfplatz des Schamanen steht in einem bestimmten Gegensatz zur Unterwelt als der paradisischen Behausung des wohlgesinnten *saivo*-Volkes. Dieses letztere Element findet sich bei den Nordländern, das erstere dagegen fast nicht, statt dessen aber findet man es überall unter den Völkern Nordasiens, vgl. z. B. die Darstellung bei W. Radloff, Aus Sibirien II, Leipzig 1884, und J. Stadling, Shamanismen i norra Asien, Stockholm 1912. Ich möchte speziell glauben, daß die Geistertiere, die die Helfer und Träger des Schamanen auf seiner Fahrt nach dem Lande der Toten sind, eine einheimische Vorstellung sind, die keine skandinavische Beeinflussung erfahren hat.

Es ist [illegible] leicht zu sehen, daß auch diese Geistertiere — abgesehen von den offenbar sekundären Namen *saivo*-Vogel, *saivo*-Fisch usw. — nicht mit Namen von skandinavischem Ursprung, sondern mit einem einheimischen Wort

genannt werden. Dieses Wort ist weit verbreitet in den meisten oder vielleicht allen Dialekten. Jetzt ist freilich die Bedeutung desselben verblaßt und hat sich auf alle mögliche Art verändert, aber ich glaube doch nicht zu sehr fehlzugreifen, wenn ich die Bedeutung „Helfer des Schamanen in Tiergestalt" für die ursprünglichste halte. Jedenfalls ist es die älteste erwiesene. Nicolaus Lundius schildert diese Helfer ausführlich als Fische, Vögel, Adler, Drachen oder kleine, ellenhohe Menschen, die dem Lappen in allerlei Dingen behilflich waren, sowohl wenn er seinem Nächsten schaden wollte als auch, wenn er sich in die Unterwelt begeben wollte, um einen Kranken zu retten oder wenn er mit einem anderen Zauberer kämpfen sollte usw. Einigen Lappen standen 3, anderen 4, 5, ja sogar 9 solche Geister zur Verfügung. Ihr Name war *sueie*, „das ist so viel wie Beihilfe" (Sv. Landsm. XVII, 5, S. 5f., vgl. auch S. 14, 20, 21, 25, 40). Auch Thurenius spricht von ihnen und erzählt, daß die *siwäje* oder (?) Boten der Lappen Wald- oder See-„rå", Schlangen, Wölfe, Adler und „*qwåddenisk*" usw. sind, die ihn in großer Menge in unsichtbarer Gestalt begleiten (Fellman, Handl. och upps. I S. 395f.). Bei Skanke werden sie unter dem Namen *sojek* (vermutlich Plural) erwähnt und erklärt als die Geistervögel, die dem Schamanen helfen (Reuterskiöld, S. 103, 105). Ungewisser ist es, ob Skankes *sojara* oder *soje-olmai*, ein Dämon, dessen Zeichen auf der Zaubertrommel gutes oder schlechtes Wetter ansagt, hierher gehören kann (S. 106). In Lindahls und Öhrlings Lexikon lautet das Wort „*Sjuoje*, [Plur.] *sjuojeh*, lares, penates, Kobolde, Elfen. Lares, spectra et istiusmodi phantasmata tantum non ignorant Lappones, neque illos unquam hac in re superstitioni deditos fuisse constat, unde etiam silvas noctu absque comitatu peragrare difficile non ducunt et minus jucundum, quam interdiu."

Auch in nördlichen Dialekten (zumeist in heutigen

Quellen) findet sich dasselbe Wort, obgleich hier in anderen, sicherlich sekundären und häufig sehr vagen Bedeutungen. So findet man im norwegischen Finnmarken nach Friis ein *suõgje*, Gen. *suõje* „ein unsichtbares, böses Wesen, das über das Unglück der Leute lacht oder sich darüber freut" (*suõgje boagosta* „der Böse lacht"; so pflegt man zu sagen, wenn z. B. einer bei einem Gastmahl übergangen wird; *addest dam ravkkai, amas suõgje boagostet* „gib dem Ärmsten etwas, damit nicht der Böse lachen soll"). Dieselbe Bedeutung hat auch *čuogja*, Gen. *čuoja* und *šuogja*, Gen. *šuoja* (*mu njalme šuogja boagosti* „ich mußte mit langer Nase abziehen"). Außerdem erwähnt Friis ein *šuõjelodde* „Vogel, der den Tod eines Menschen vorbedeutet, ein Vogel, der sich zuweilen des Nachts mit einer jammernden Stimme hören lassen soll, die der eines Menschen ähnlich ist". Auch Leem führt in seinem Lexikon ein ähnliches Wort an: *shjuoigja* (d. h. *šuogja*) „armer Kerl, armer Kleiner, misellus. Usurpatur commiserationis ergo. 2. der Böse, der Teufel, malus ille, diabolus".

In der vorerwähnten, aus Jokkmokk stammenden Relation Samilins findet man einen ganz anderen, unerwarteten Namen für die Hilfsgeister des Schamanen, nämlich *saivo*. Nach Samilin ist *saivo* das Hilfsmittel des Schamanen, womit er seinem Nächsten oder dessen Eigentum Schaden zufügt. So z. B. kann ein Schamane den Wolf zu seinem *saivo* haben. *Saivo olmai*, *Saivoguelle* und *Saivoladde* sind resp. ein Mann, ein Fisch und ein Vogel, der dem Schamanen hilft (Reuterskiöld, S. 14f.). Auf die Form des Wortes dürfte man sich indessen in diesem Falle nicht verlassen können, da Samilin von den lappischen Wörtern ausgeht, die in von Westens Brief an die Geistlichkeit in Jämtland 1723 vorkommen und auf südlappischem, nicht Lulelappischem Gebiet heimisch sind. Ich halte es demnach in Anlehnung an alle anderen

Quellen für wahrscheinlich, daß Samilin hier ein Lulelappisches Wort *sjuodja* oder dergleichen, nicht das Wort *saivo* oder *saiva* bezweckt hat.

Bei einer Kontrolle von Friis' Formen haben sich diese indessen, laut geneigter Angabe von Prof. Konrad Nielsen, als recht unsicher erwiesen. So hat er (in Kautokeino, Karasjok und Polmak) *šuoje-lodde* und *čuogja* nicht wiedergefunden und (in Kautokeino) gefunden, daß die Form *suogje* höchst unsicher war und vielleicht eher *šuogje* heißen müßte; der Sprachmeister faßte es auf als einen Ausdruck „für das eigene Trachten des Betreffenden, seinen Gedanken“. In Karasjok benutzt man einen Ausdruck *šuogja-rieppo* „der arme *šuogja*, der Ärmste“, wenn man jemanden bedauert, und eine Redensart *mu njaĭme šuogja boagosti* „ich bekam nichts zu essen“, welche Redensart der Sprachmeister nicht näher erklären konnte; für dieselbe Redensart hat Qvigstad aus Karasjok die Erklärung: „der arme Teufel, der selbst nichts erhielt, lachte mich aus, weil ich auch nichts bekam.“ Man muß auch das russisch-lappische *šyjj-myrr* „Vogelbeerbaum“ beachten, dessen *šyjj* formell einem finnmarkslappischen *šuogja* entsprechen kann; der Vogelbeerbaum ist oder war bekanntlich auch bei den Lappen hier und da ein heiliger Baum — was indessen an und für sich sicherlich ein nordischer Zug ist.

Aus guten Gründen vergleicht H. Paasonen, Journal de la Soc. Finno-Ougr. XXVI, 4, S. 25f., das Wort *sjuoje* mit dem finnischen *suoja* „Schutz“ (das später in neuerer Zeit nach dem Lappischen in der Form *suogje*, *suodje* etc. „Schutz“ entlehnt worden ist). Auch diese Etymologie, die übrigens ohne Kenntnis von den bei Lundius und Thurenius vorkommenden Bedeutungen entstanden ist, scheint mir meine Vermutung zu bestätigen, daß das Wort ursprünglich die Schutzgeister des Schamanen bezeichnet hat, und bildet

seinerseits noch einen Beweis dafür, daß dieser Begriff einheimisch, nicht von den Nachbarn entlehnt ist.

Das gleichfalls einheimische Wort *katnihah*, *kitnihah* etc. (vgl. oben) beweist, daß die Lappen schon auf eigenem Boden sich außer diesen Schutzgeistern gewisse Geisterwesen vorgestellt haben, die wegen ihrer Eigenschaften mit den „Toten im Berge" und dem Huldrevolk der Skandinavier verwechselt werden konnten. Wie diese *katnihah* ursprünglich beschaffen waren — Berggeister?, Echo? — dürfte schwer zu ermitteln sein. Ich kenne keine Etymologie für das Wort oder irgendwelche Geisterwesen mit ähnlichen Namen von anderen finnisch-ugrischen Völkern.

Noch einen Namen dergleichen Geisterwesen findet man bei Lindahl und Öhrling: „*Tille*, aliquod animal, quo tanquam instrumento usi sunt olim Lappones venefici, ut e. gr. lupus, ursus, corvus aut aliud, quas bestias magica arte et veneficio ad quævis mala in alios homines inferenda incitare potuisse feruntur, aut etiam ad opitulandum sibimet ipsis vel aliis. *Tille* werden gewisse Tiere genannt, wie z. B. ein Wolf, Bär, Rabe usw., deren die Lappen, wie man erzählt, sich bedienen haben können, um durch Magie und irgend welche geheime Bekanntschaft mit diesen Tieren anderen Leuten Schaden zu bereiten oder auch sich selbst oder anderen zu helfen. *Mo tille le tat ladde*, avis hæc meum est, quo utor, adminiculum sive instrumentum, dieses Vogels bediene ich mich zur Hexerei. *Swalab tillen tokko rajab*, vulpem albam illuc mitto desiderio meo satisfacturam, einen Polarfuchs sende ich dorthin, der es machen soll". Dasselbe Wort wird auch bei Skanke erwähnt (Reuterskiöld, S. 104): „*Noidendjelles*, die Schatten des Schamanen, d. h. alle die Tiere und Instrumente, die die lappischen Schamanen von Saiwo zu ihrem Diensten haben." Endlich auch bei Jessen (nach Skanke), S. 57: „Alle diese vorher erwähnten Wesen, wie

Noaaide-Gadze, *Saiwo-Lodde*, *Wuoko*, sowie auch *Gan* und *Gan*-Stab, *Noaaide-Guelle* oder *Guarms*, *Noaaide-Sarwa* und *Noaaiden-Dirri*, sowie ihre *Saiwo* und andere ihre Götzen, die zu Hexerei gebraucht wurden und bei einem Schamanen im Diensten waren, nannte er mit einem Namen seine *Noaaiden-Dielles*, d. h. seine Schatten, oder seine *Noaaides-Wuoigen*, d. h. seine Hexengeister. Und wie ein Herr die Namen seiner Diener kennt, hatten auch die Schamanen einem jeden ihrer *Gadzen* seinen Namen gegeben". Irgend ein lappisches oder genauer bestimmt südlappisches Wort, das diesem *dielles* ähnelt und „Schatten" bedeutet, ist aber nicht bekannt. Die Übersetzung Skankes dürfte also auf Mißverständnis beruhen. L. L. Læstadius (bei Fellman, Ant. II, S. 167 f.) und nach ihm ich selbst (bei Reuterskiöld, S. 116 f.) haben angenommen, daß das Wort mit finn. *tila* „Zustand" zusammenhängen oder daraus entlehnt sein sollte. Es sollte also die Tier-, Vogel- oder Fisch-Gestalt bezeichnen, die der Schamane bei einer Reise nach der Unterwelt oder wenn er einem schaden wollte, annehmen mußte, sei es daß er selbst oder sein Geist diese Gestalt annahm oder daß er durch seine Zauberkunst einen infernalischen Geist in einer gewissen Tiergestalt herausschickte, um seine Sendung zu verrichten (Læstadius). Diese Deutung ist vielleicht unsicher. Wenn man sich nur an die bei Lindahl und Öhrling vorkommende Notiz hält, könnte man annehmen wollen, daß das Wort im Gegensatz zu dem oben behandelten *sjuoje* die wirklichen Tiere, nicht die Geistertiere, bezeichne, die der Schamane in dieser Welt, nicht der Unterwelt, heraussendet. Man darf vielleicht auch der Notiz Lindahls und Öhrlings größere Zuverlässigkeit beimessen als der Angabe Skankes, weil diese letztere aus einer nur sekundären Quelle stammt, deren Angaben in vieler Hinsicht haben korrumpiert werden können und dazu noch von Leuten

herrühren, deren lappische Sprachkenntnisse denjenigen Lindahls und Öhrlings um ein bedeutendes unterlegen waren.

Meine Erörterung ist zu Ende. Sie dürfte, wie ich bereits eingangs bemerkte, zeigen, wie notwendig eine eingehende philologische Analyse und Quellenkritik ist, selbst wenn es sich um die Religion eines Naturvolkes handelt. Aber wie oft ist es möglich, eine solche vorzunehmen? Selten oder nie stehen Einem so alte, ausführliche und zuverlässige Quellen zu Gebote, wie in bezug auf die Lappen, und selten oder nie kann man mit derselben Schärfe wie in bezug auf sie die Quellen kritisieren und die historische Entwicklung der Ausdrücke und vor allem die Religion der Nachbarn seit Jahrtausenden zurück studieren. Es erübrigen dann die einfachen Querschnitte, das Abhauen der Knoten anstatt ihrer Auflösung, die Mutmaßung, die Konstruktion — — —

Ein Blick auf

Dr. S. A. Fries' Leben und religionswissenschaftliche Tätigkeit.

Von

N. J. Göransson

Obgleich Dr. Fries leider nur ein so kurzes Erdendasein vergönnt war — geboren am 15. März 1867, starb er am 14. Dezember 1914 — und obgleich, besonders in den späteren Jahren, seine Arbeitskraft und seine Fähigkeiten zum größten Teil durch kirchliche und kommunale Tätigkeit in Anspruch genommen wurden, war er doch imstande, so viel auf dem wissenschaftlichen Gebiet auszurichten, daß wenige seiner Fachgenossen hierzulande — zumal wenn man an seine Altersgenossen denkt — sich mit ihm messen, geschweige denn als ihm überlegen angesehen werden konnten.

Zum wesentlichen Teil beruht dies darauf, daß schon in frühester Jugend seine von Natur reiche Begabung und große Schaffensfreudigkeit so kräftig auf die Religionsforschung eingestellt wurden, daß er in der Entwicklungsperiode, wo die meisten jungen Männer noch unschlüssig sind, niemals hierhin oder dahin zu tasten brauchte, sondern gleich und mit unfehlbarer Sicherheit sein Ziel erfassen und es dann beständig im Auge behalten konnte. Im elterlichen Hause selbst war es sicherlich in erster Linie das Ideal eines protestantischen Geistlichen, das seinen Sinn fesselte. Wenigen war auch der Vorteil beschert unter dem Einfluß eines für

das kindliche Gemüt so ansprechenden Pfarrertyps aufzuwachsen, wie es für Fries der Fall war. Er war der Sohn des Pfarrers in Hvarf und Styra im Stift Linköping Andreas Petter Fries und seiner Ehefrau Maria Charlotta geb. Castensen. Und es heißt von diesem seinem Vater, daß er dem Familienleben daheim „ein besonders liebliches und freundliches Gepräge“ zu geben verstand. Als Geistlicher war er durch „eine recht innerliche, persönliche Frömmigkeit“ gekennzeichnet, und diese „beseelte ihn in der Ausübung seiner Amtspflichten“. Die Mutter war auch eine im lutherischen Sinne fromme Frau, der es vor allem darum zu tun war, daß die Gottesfurcht in treuer Pflichterfüllung ihren Ausdruck fand. Mit großem Geschick besorgte sie ihr Haus und wußte daselbst Glück und Zufriedenheit um sich zu verbreiten. Es war daher nicht zu verwundern, wenn das geistliche Amt und das Familienglück in einem evangelischen schwedischen Pfarrhof Fries als das Ziel seiner Wünsche vorschwebte. Mit freudigem Stolz sah er auch während der Studienzeit seiner Ordination entgegen. Als der für den Ordinationstag bestellte Pastorenrock einige Tage vorher bei ihm eintraf, zeigte er denselben mit freudestrahlenden Augen seinen Kameraden und streichelte ihn zärtlich, gleichsam als wollte er ihn liebkosen.

Bereits im Gymnasium wurde sein Gemüt auf die Religionswissenschaft nach ihrer kulturellen und historischen Seite hingelenkt. Dem Schreiber dieser Zeilen gegenüber sprach er oft mit Ehrfurcht und Dankbarkeit von seinem Religionslehrer auf dem Gymnasium in Norrköping, Lektor S. G. Svensson, und maß diesem eine entscheidende Bedeutung für seine ganze spätere Entwicklung bei. Dies äußert er übrigens ausdrücklich und klar in einem seiner Bücher: „Für historisch-kritische Forschung öffnete er (Lektor Svensson) mir zum erstenmal die Augen, indem er — sei

es auch mit großer Vorsicht — darauf aufmerksam machte, daß die synoptische Tradition in vielen Stücken im Vergleich mit der johanneischen[1] Tradition unhaltbar sei".

Mit vorzüglichen Zeugnissen verließ Fries das Gymnasium in Norrköping im Frühjahr 1896 und wurde im Herbst desselben Jahres in die Matrikel der philosophischen Fakultät zu Uppsala eingetragen. Und hier widmete er sich zunächst der Philosophie und der klassischen Sprachwissenschaft. Nach zweijährigen Studien absolvierte er das Kand. phil.-Examen mit vorzüglichen Zeugnissen und ging dann unmittelbar zum theologischen Studium über. Unterzeichneter, der damals der theologischen Fakultät bereits ein paar Jahre angehört hatte, lernte ihn nun kennen. Und was alsbald meine Aufmerksamkeit auf ihn hinlenkte, war der unmittelbare Eindruck von Energie und Entschlossenheit, der einem von seinem ganzen Wesen entgegenströmte. Besonders fühlte ich mich zu ihm hingezogen durch seinen nach damaligen Verhältnissen in Uppsala ungewöhnlich festen Glauben an die Zukunft der Theologie und seine unerschütterliche Überzeugung, daß der christliche und speziell der evangelisch-lutherische Glaube sich mit einem historisch-kritischen Verständnis der Bibel und der Bekenntnisschriften würde vereinigen lassen. Die deutsche Bibelkritik hatte nun durch eine reiche theologische Literatur die Studenten in Uppsala erreicht. Die meisten nippten nur daran und fühlten sich beunruhigt, um so mehr als die allgemeine Literatur bereits lange auflösend auf die dogmatische Auffassung eingewirkt hatte, die noch recht homogen durch die theologischen

[1] Das vierte Evangelium, S. 15. Über diesen gelehrten Lektor beabsichtigte Fries eine ausführliche Biographie zu schreiben, aber gehindert durch seine vielseitige Tätigkeit mußte er die Arbeit von einem Jahr zum andern aufschieben, und schließlich trat der unerbittliche Tod dazwischen und vereitelte den Plan.



Professoren repräsentiert wurde. Das Ende der 1870er und der Anfang der 1880er Jahre war eine Zeit der Anfechtung für die jungen Studenten, die in den geistlichen Anschauungen einer älteren Zeit aufgewachsen waren. Schopenhauer, John Stuart Mill und Herbert Spencer, Darwin und Thomas Buckle hatten die jungen Gemüter gepackt, ohne doch ihnen zu einem bestimmten Standpunkt verhelfen zu können. Fries war doch, soweit ich verstehen konnte, von keiner Unruhe berührt. Ihm waren die allgemein literarischen Strömungen nicht unbekannt und er hatte einen guten Überblick über die neueren philosophischen Ideen; und er nippte nicht nur an der Bibelkritik, sondern widmete derselben das eingehendste Studium; aber der von den Vorfahren überkommene Glaube schien nicht einen Augenblick dadurch erschüttert zu sein. Er hatte eine beneidenswerte Zuversicht. Nach seiner Meinung gehörten evangelisch-lutherischer Glaube und freie Forschung so zusammen, daß es niemals nötig werden würde, sie zu trennen. Die Ursache dieser unerschütterlichen Zuversicht war — ich erkenne dies nun nachträglich — verschiedenen Ursprungs. Teils lag es in seinem ganzen Wesen, in allem was er tat und sagte, mit einer unerschütterlichen Sicherheit aufzutreten. An diesem sicheren, breit zugeschnittenen Zug seines Gemüts stießen sich viele. Man fand ihn hochmütig und protzig. Aber auf uns, die wir näher mit ihm vertraut wurden, wirkte dieser Zug anziehend, weil wir ihn mit Wärme und Treue und einem stark entwickelten Sinn für elementare persönliche Werte verbunden sahen. Ferner lag die Ursache darin, daß das aus dem Vaterhause empfangene Glaubenserbe tatsächlich sehr tiefe Wurzeln bei ihm geschlagen hatte und daß der Religionsunterricht, den er auf dem Gymnasium in Norrköping genossen hatte, sich in organischer Weise an das evangelische Ideal anknüpfte, das er in früher Kindheit im

Elternhause in sich aufgenommen hatte. Lektor Svensson hatte ihn zu einem prinzipiellen Kompromiß zwischen Glauben und Wissen geführt, auf welchen er sich in allen Wechseln seines Lebens stützen konnte, ohne im geringsten vor sich selber seinen Idealen untreu zu erscheinen. Schließlich lag auch die Ursache seiner beneidenswerten Zuversicht in dem Umstande, daß er bei seinen philosophischen Studien in Uppsala in intime Berührung mit der Boströmschen Philosophie gekommen war, welche an und für sich nach ihrem ganzen Wesen unerschütterliche Zuversicht ist. Einer der damaligen Repräsentanten dieser „Glaubensphilosophie" in Uppsala, der Vertreter der theoretischen Philosophie an der Universität, Professor O. E. Burman, war freilich ein wenig skeptisch veranlagt, aber Fries scheint vorwiegend Eindrücke von dem eigenen Geist des ursprünglichen Meisters Chr. Jak. Boström, in sich aufgenommen zu haben, der auch schwerlich vom System getrennt werden kann, wenn es sein soll, was es ist.

Als junger Theologe wurde Fries alsbald einer der geistigen Führer des theologischen Vereins in Uppsala. Man kann ohne Übertreibung sagen, daß er es war, der die Zusammenkünfte dieses Vereins zu wirklichen Ereignissen in der Universitätsstadt in der letzten Hälfte der 1880er Jahre machte. Teils referierte er fleißig über die neuerschienene bibelkritische Literatur, teils brachte er durch eigene Bemerkungen die Diskussion in Schwung und hielt auch oft selbständige Vorträge, die zu Widersprüchen anspornten. In seinem Auftreten war er weit entfernt so gewandt wie sein älterer Freund und Gesinnungsgenosse Nathan Söderblom und erregte daher oft Unwillen. Aber persönlich wurde er niemals ausfallend, nur wissenschaftlich, und daher lernte man bald, — wenigstens galt dies von den Näherstehenden — ihn zu schätzen um seiner Biederkeit und seiner reichen Kenntnisse

willen, obgleich seine Bibelkritik eigentlich während dieser Zeit niemals aufhörte, besonders die an dem Verein beteiligten Theologieprofessoren zu beunruhigen. Mit Befriedigung erinnere ich mich, daß eines Tages der Präses des Vereins, Professor C. Norrby, nach einer heißen Debatte privatim die Überzeugung äußerte, daß Fries eigentlich ein sehr beliebter Prediger werden würde. Gerade im Hinblick auf das, was Fries im Theologischen Verein zu leisten imstande war, äußerte ein anderer der derzeitigen Professoren, J. E. Berggren, eines Tages dem Unterzeichneten gegenüber, er würde mit Freuden den Tag begrüßen, wo die Universität Fries unter ihre Dozenten und Professoren aufnehmen dürfte.

Bereits vom ersten Semester seiner theologischen Studien an begann Fries selbständige wissenschaftliche Untersuchungen zu entwerfen und auszuarbeiten. Laut seiner eigenen Aussage war die im Jahre 1895 veröffentlichte Untersuchung über die Zentralisation des israelitischen Kultus bereits im Herbstsemester 1888 angefangen worden. Und sicherlich war er mit der Hauptthese dieser Abhandlung, welche fort und fort seinen bibelkritischen Standpunkt bestimmte, bereits in diesem Semester im klaren. Im folgenden Semester erschien im „Bibelforscher“ ein Aufsatz von ihm über das Klagelied des Propheten Jeremias über den König Josia, der im Vergleich zur Jugend des Verfassers ungewöhnliche Kenntnisse, kritischen Scharfsinn und Selbständigkeit verriet. Im allgemeinen betrieb Fries seine Examenstudien in der theologischen Fakultät in der Weise, daß er gleichzeitig mit dem vorgeschriebenen Kursus Untersuchungen über Probleme ausführte, die sein Interesse erregten. Dies schärfte in hohem Grade seinen Sinn für selbständiges Auftreten, aber es spornte ihn auch zu immer größerem Fleiß an.

Während der Examenstudien veröffentlichte Fries nicht weniger als 5 Schriften, darunter die „Parallele zwischen den

Klageliedern Kap. IV, V und der Makkabäerzeit" in der Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft und die gegen Dr. Anton Nyström gerichtete Schrift „Über den Ursprung des Christentums". Und unmittelbar nach dem Abschluß seines theologischen akademischen Examens erschien seine „Geschichte Israels", die in dem Sinne in unserer theologischen Literatur Epoche machte, als sie die erste Darlegung ihrer Art bildete, die konsequent eine historisch-kritische Methode durchführte. Professor Stade in Gießen äußerte in einer Rezension über diese Arbeit unter anderem folgendes: „Es gereicht ihm zur großen Ehre, daß es ihm gelungen ist, auf nur 235 Oktavseiten nicht nur eine trotz aller Kürze faßliche und anschauliche Darstellung von der historischen Entwicklung zu geben, sondern auch in Anmerkungen seine Auffassung zu motivieren und gleichzeitig in umfangreichem Maße die abweichende Meinung seiner Vorgänger anzuführen ... dies setzt eine umfangreiche Belesenheit, eine große Beherrschung des recht verwickelten Materials und eine nicht gewöhnliche Darstellungsgabe voraus".

Wegen ihres kritischen Charakters hatte diese Arbeit zur Folge, daß Fries in kirchlichen und religiösen Kreisen unseres Landes arg verdächtigt wurde wegen Radikalismus und mangelnder Treue gegen das Bekenntnis unserer Kirche. Er mußte auch gerade auf Grund dieses Buches von einem Vikariat, das er damals an einer höheren Mädchenschule in Stockholm innehatte, zurücktreten. Fries nahm indessen die Sache sehr ruhig und behielt sowohl seine seelsorgerische Tätigkeit in der Nikolai-Gemeinde in Stockholm als auch sein theologisch-wissenschaftliches Studium und seine Verfassertätigkeit bei. Bereits 1895 hatte er Abhandlung und Thesen für den Lizentiaten- und Doktorgrad in der theologischen Fakultät in Uppsala fertig. Die Abhandlung behandelte die lange Jahre hindurch von ihm bearbeitete Frage

von der Zentralisation des israelitischen Kultus und eine der Thesen führte eine Parallele zwischen den dogmatischen Anschauungen Schleiermachers und Ritschls durch. Auf Grund des Rufes von Radikalismus und Bibelkritik, der nun nach dem Ausscheiden aus der Mädchenlehranstalt in Stockholm den Namen Fries umgab, erregte die Disputation in Uppsala großes Aufsehen. Im Grunde genommen war doch der Inhalt der Abhandlung nicht radikal. Fries zeigte im Gegenteil hier seine Selbständigkeit gegenüber der Wellhausenschen Schule, die damals hier in Schweden die äußerste Linke in der Bibelkritik repräsentierte. A. Klostermanns Urteil über Fries bibelkritische Arbeiten überhaupt paßt besonders gut auch auf diese Abhandlung: „Das treibende Motiv in seiner Empfänglichkeit für das Moderne und in seiner Lust, sich jede neue wirkliche oder vorgebliche Entdeckung anzueignen und sie zu verwenden, scheint mir ein apologetisches zu sein, die lebendige Zuversicht, daß die Wertschätzung der Bibel und die unveräußerlichen Wahrheiten des kirchlichen Bekenntnisses an Ansehen bei den Gebildeten nur gewinnen können“. Fries wollte nämlich in dieser Schrift auf einen wunden Punkt in der Wellhausenschen Pentateuchkritik aufmerksam machen und einerseits geltend machen, daß ein Zentralheiligtum tatsächlich immer in gewissem, wenngleich nicht absolutem Sinne in Israel vorhanden gewesen ist, andererseits daß das 12. Kapitel des Deuteronomiums nicht bezweckt mit der uralten Sitte, Jahve außerhalb des Tempels zu Jerusalem Schlachtopfer darzubringen, absolut zu brechen, obwohl die Entwicklung später erforderte, daß aller Opferkultus dahin zentralisiert wurde.

Alle erkannten die Gelehrsamkeit an, die Fries auch in dieser Arbeit an den Tag legte, aber einen eigentlichen Anschluß an den in der Abhandlung geltend gemachten Standpunkt fand der Verfasser nur bei sehr wenigen. Die meisten

bedauerten, daß er seine Mühe an eine verlorene Sache vergeudet hatte. Doch gab es auch Gelehrte, die sich sogleich anerkennend für die Haltbarkeit der Friesschen Anschauung aussprachen, und zu diesen gehörten der jetzige Erzbischof von Schweden, Nathan Söderblom, und der Oberrabbiner in Stockholm, Professor G. Klein.

Das letzte Wort in dieser für das Verständnis der alttestamentlichen Religionsgeschichte sehr wichtigen Frage ist sicherlich noch nicht gesprochen.

Die Periode in Fries' Leben, die nun folgt, ist durch eine bedeutende und sehr vielseitige Tätigkeit als Pastor, Publizist und Wissenschaftsmann gekennzeichnet. Zu fast allen geistlichen und kulturellen Tagesfragen äußerte er sich und zog durch sein Wort die Aufmerksamkeit mehr und mehr auf sich, so daß er bald in Stockholm ein vielgenannter Mann war.

Diese Tätigkeit wurde durch eine Studienreise nach Deutschland im Jahre 1895 eingeleitet. Auf dieser Reise fand er Gelegenheit, mit vielen der hervorragenden Theologen und religionswissenschaftlichen Forscher dieses Landes persönliche Beziehungen anzuknüpfen und wissenschaftliche Ideen auszutauschen. Unter diesen seien hier besonders die Professoren Bernhard Stade in Gießen, Johannes Weiß in Marburg, A. Klostermann in Kiel und Ad. v. Harnack in Berlin hervorgehoben. Dem Unterzeichneten gegenüber pflegte er nachträglich mit sichtlicher Vorliebe und Sympathie von seinem Umgang mit Stade und Klostermann zu reden. Selten ist wohl einem jungen Theologen auf seiner ersten ausländischen Studienreise eine so reiche Ausbeute beschert gewesen wie Fries. Man braucht nur seine Denkschrift über Fredrik Fehr zu lesen, die er gleich nach seiner Rückkehr herausgab, um zu sehen, wie vertraut er nun mit den theologischen Verhältnissen in Deutschland geworden war und

welche reiche Personenkenntnis er sich dort draußen angeeignet hatte.

Sicherlich war es auf dieser Reise, wo Fries zum erstenmal anfing sich für eine höhere vereinigende Synthese von theologischen und religiösen Auffassungen zu interessieren, welches Interesse zunächst in einer Schrift über die Bedeutung des Religionskongresses in Chicago, einem Aufsatz über die orientalische Kirchenfrage und *last not least* seinen Bestrebungen, internationale, wirklich religionswissenschaftliche Kongresse ins Leben zu rufen, zutage trat. Was das letztere anbelangt, so bot sich so gut wie unmittelbar darauf eine Gelegenheit, die Fries auch mit Enthusiasmus sogleich ergriff. Im Jahre 1897 sollte zur Erinnerung an das 25jährige Regierungsjubiläum König Oskars II. eine große Ausstellung in Stockholm stattfinden, und Fries faßte sogleich den Entschluß, im Anschluß daran eine Einladung an Religionsforscher und sich dafür interessierende Geistliche ergehen zu lassen, um vor einem Kongreß auf der Tagesordnung stehende mit den religiösen Anschauungen grundsätzlich zusammengehörende Probleme zu verhandeln, und seine Meinung war, daß dieser Kongreß in Stockholm von anderen solchen gefolgt sein sollte, und daß derartige Kongresse schließlich ersprießliche Resultate für die Religionen und die Kultur herbeiführen sollten. Die meiste Arbeit für diesen Kongreß fiel ihm selber zu. Er selbst entwarf und ordnete sozusagen alles an. Er selbst setzte sich mit Gelehrten innerhalb und außerhalb des Landes in Verbindung. Er selbst übernahm das anstrengende Amt, als Generalsekretär zu fungieren und die Akten des Kongresses herauszugeben. Und bei alledem fand er noch Zeit, daneben nicht nur seinen Dienst als Pastor zu besorgen, sondern auch fleißig mit Aufsätzen in der Tagespresse aufzutreten. Er hielt auch einen Vortrag vor dem Kongreß über die moderne Darstellung der Geschichte

Israels, der wegen seiner Klarheit und Schärfe großen Beifall fand.

Das Interesse für die umfassende Synthese absorbierte indessen nicht seinen im engeren Sinne wissenschaftlichen Drang. Bereits im folgenden Jahre (1898) erschien sein unter exegetischem Gesichtspunkt bemerkenswertestes Buch: Das vierte Evangelium und das Hebräerevangelium. Der Kernpunkt dieses Werkes war unter Anwendung der derzeitigen Hilfsmittel und Gesichtspunkte der Bibelkritik, das Johannesevangelium als eine Quelle aus erster Hand für das Leben Jesu und sein Evangelium geltend zu machen. Auch hier ist das leitende Interesse demnach ein positives und auch hier nimmt er eine sehr selbständige Stellung ein, sowohl nach rechts wie nach links. Man erhält vielleicht die beste Vorstellung von Fries' eigenen Absichten in diesem Buche, wenn man hört, was der ihm innig befreundete derzeitige Professor Nathan Söderblom vor dem akademischen Konsistorium in Uppsala am 26. Mai 1902 über diese Arbeit äußerte. Er sagte unter anderem: „Dr. Fries hat in dieser Arbeit und im ‚Leben Jesu' selbständig eine kritische Erkenntnis verfolgt, die, wiewohl in etwas divergierender Weise, schon von Alexander Schweitzer (1841), Krüger-Velthusen (1872) und Hugo Delff (1889) geltend gemacht worden ist, und die, zum Teil durch die Arbeit unseres Landsmannes, Aussicht zu haben scheint für die Jerusalemer Wirksamkeit Jesu, für die Chronologie im öffentlichen Auftreten Jesu und für die Art seines Messiasbewußtseins dem vierten Evangelium eine Autorität zu vindizieren, welche die ganze Leben-Jesu-Forschung in neue Bahnen lenken muß .... Ich muß zugeben, daß ich selten eine so anregende und lehrreiche Arbeit in Bibelforschung gelesen habe. .... Bei eingehender Prüfung finde ich, daß keine einzige der in Dr. Fries' Büchern dargelegten Hypothesen .... eine

reine Mutmaßung[1] ist, nicht einmal die, die mir am sonderbarsten von allen erscheint, die von Cerints Anteil an der Umredigierung des Johannesevangeliums. Das Problem, das sie erklären will, ist folgendes: Neben 1. dem Bericht eines Augenzeugen findet sich 2. im Johannesevangelium ein gewisser philosophierender Farbenton, die berühmte „Gnostik" des vierten Evangeliums oder der „Alexandrinismus" oder die „Spekulation" oder „vergeistigende Tendenz" oder wie man es sonst zu nennen pflegt, aber 3. noch außerdem und im Widerspruch dazu, finden Fries und andere realistisch jüdische Sätze, z. B. nach den Aussagen Jesu von dem gegenwärtigen ewigen Leben die Worte: ‚und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage' 6: 39, 40, 44, 54 usw., ein Satz, den Wendt, Fries u. a. m. für einen Zusatz von jemandem halten, der die vorhergehenden Jesusworte nicht verstanden hatte. Nun war Cerint nach der Tradition sowohl Gnostiker als auch Chiliast, und damit erklären sich auf einmal die disparaten Erscheinungen, die soeben unter 2. und 3. angegeben wurden. Es kommt noch hinzu, daß die Aloger in der Alten Kirche tatsächlich lehrten, daß Cerint das vierte Evangelium geschrieben habe. Das ist ganz kurz der Hintergrund von Fries' Hypothese, die demnach keineswegs eine reine Mutmaßung ist".

In diesem Buche von Fries handelt es sich also zunächst um den Verfasser, ferner um die Einstimmigkeit des Evangeliums und um die Überarbeitung und Redigierung desselben und endlich um seine Glaubwürdigkeit. Und Fries äußert betreffs aller dieser Fragen sehr kühne Ansichten, welche äußerst wenige unter den Exegeten vom Fach anerkennen wollten. Aber einige gaben doch wenigstens zu, daß es bedeutungsvoll war, diesen neuen Weg im Ernst zu ver-

[1] Die Wahl dieses Wortes zielt auf die Äußerung eines der Exegeten der Uppsala-Fakultät ab.

suchen. Joh. Weiß schrieb darüber unter anderem: „Die Hauptsache ist der Versuch, die ursprüngliche Gestalt des Johannesevangeliums zu rekonstruieren und hier wird die Arbeit von Fries immer ihren Wert behalten".

Fries' Herzenswunsch, durch seine exegetische Verfassertätigkeit eine Professur an einer der schwedischen staatlichen Universitäten zu erhalten, verwirklichte sich nicht. Dies schmerzte ihn besonders in dieser Zeit, wo er noch keine seiner Schaffenslust, seinen Fähigkeiten und Kenntnissen angepaßte Stellung im Dienste des Staates oder der Kirche einnahm. Er war auch der Meinung, wie mehrere mit ihm, daß er an den Universitäten bei ein paar Vakanzen ungerechterweise übergangen worden war. Als endlich eine Anfrage von der theologischen Fakultät in Lund an ihn erging, ob er einem Rufe dahin folgen wolle, lehnte er ab, da er inzwischen in der Hauptstadt eine solche Stellung erreicht hatte, daß er sich nicht ohne weiteres davon lossagen zu können meinte.

Seine Neigung zum akademischen Lehramt, die sehr groß war, mußte nun eine andere Richtung erhalten. Die Möglichkeit hierfür bot sich auch bald in ganz natürlicher Weise in Stockholm. Unter den Geistlichen, den gebildeten Laien und Männern der Wissenschaft in der Hauptstadt gab es nicht wenige, die ein lebendiges Interesse für die Religionsforschung hegten. Bereits lange hatten auch einige derselben sich zu einem Studienkreis zusammengetan, der indessen aus Mangel an einem Leiter nicht recht lebensfähig war und schließlich gerade zu der Zeit einging, als Fries am allermeisten auf eine Anstellung an den Universitäten bedacht war. Als nun die Aussichten auf eine solche auf immer zu entschwinden schienen, faßte er den Gedanken, die Interessen des ebenerwähnten Kreises zu wahren und zu erweitern, indem er eine religionswissenschaftliche Gesellschaft gründete und selber einen Teil seiner Arbeitskraft

derselben als Studienleiter widmete. Am 30. März 1906 wurde er mit einigen sich für dieses Gebiet interessierenden Personen, unter anderen Professor G. Klein, dem gegenwärtigen Professor der Religionsgeschichte in Uppsala, E. Reuterskiöld und Frau Doktor Lydia Wahlström, über die Gründung der Gesellschaft und die allgemeinen Richtlinien für die Tätigkeit derselben einig. Er selbst äußert sich über die Motive wie folgt: „Die Hauptstadt von Schweden besitzt bekanntlich eine ganze Reihe Unterrichts- und Forschungsinstitute. Die Akademie der Wissenschaften, die Akademie für Schöne Literatur, Geschichte und Altertümer, das Karolinische Institut, die Technische Hochschule, die Stockholmer Hochschule, die Musikalische Akademie, die Kunstakademie, die Handelshochschule, das Veterinärinstitut, das Pharmazeutische Institut u. a. höhere Bildungsanstalten von mehr oder weniger akademischem Charakter, aber nirgends ist auch nur eine Andeutung von wissenschaftlicher Religionsforschung vorhanden, nicht einmal in der Stockholmer Hochschule[1]. Die Naturwissenschaften dominieren überall, nächst diesen kommt die Archäologie, dann die Rechtswissenschaften und schließlich sehr anspruchslos die historischen Wissenschaften. Für eine Menge einzelner Disziplinen gibt es außerdem Spezialvereine und gelehrte Gesellschaften. Aber für Religionsforschung nach modernen Methoden wurde nichts getan. Worin dies seinen Grund hat, danach will ich gar nicht fragen. Genug, es muß etwas geschehen, wenn auch in aller Schlichtheit, und ohne auf irgendwelches Mittel rechnen zu können. — Die nächste Aufgabe war, die Interessen zu sammeln und dem öffentlichen Bewußtsein das Vorhandensein der religions-

[1] Nunmehr gibt es eine Professur an der Hochschule gerade in der Religionsgeschichte. Fries wurde auch nicht lange vor seinem Tode die Freude zuteil, an der Errichtung derselben mitwirken zu dürfen.

wissenschaftlichen Forschung und den Reichtum der Probleme, mit welchen sie sich beschäftigt, einzuprägen".

Das Interesse, welches Fries beseelte, war demnach sehr tief gewurzelt. Er hatte es in der Tat auf ein wissenschaftliches Institut für allgemeine Religionsforschung abgesehen. Er war auch schon längst bemüht gewesen, alle in Stockholm sich äußernden Bestrebungen für religiöse Kultur in solcher Richtung zu leiten, daß sie auf eine oder die andere Art seinem großen Zweck dienen mußten. Fredrik Fehr hatte unter seinen Zuhörern und Konfirmanden den Sinn für eine kulturelle Abschätzung und eine theoretische Beurteilung der Religion und ihrer Urkunden geweckt. Und Fries lag es nun sehr am Herzen, dieses Interesse zu unterhalten und für seine große Idee fruchtbringend zu machen. Mit dem Andenken Fehrs verband er auch dasjenige Rydbergs, und lud jung und alt jährlich zu sogenannten Fehr-Rydbergs-Festen ein, bei welchen Vorträge über religionswissenschaftliche oder kulturell religiöse Themata, entweder von ihm selbst oder von irgendeinem anderen, den er dazu aufforderte, gehalten wurden. Die in Stockholm schon seit 1785 wirksame Gesellschaft *Pro fide et christianismo* suchte er gleichfalls auf einen Weg zu lenken, der seinem Hauptzweck entsprechen sollte. Er arbeitete nämlich eine Zeitlang darauf hin, den sogenannten Schriftaustausch dieser Gesellschaft in einen „Schrift- und Wissenschaftsausschuß" umzugestalten, der die Aufgabe haben sollte, wissenschaftliche Abhandlungen herauszugeben und wissenschaftlichen Gedankenaustausch zu fördern. Die Mehrzahl der Mitglieder von *Pro fide* widersetzten sich indessen diesem Bestreben und schließlich mußte die Idee wieder aufgegeben werden.

Die religionswissenschaftliche Gesellschaft konnte naturgemäß nur ein sehr anspruchsloses Programm aufstellen und ausarbeiten. Aber dank Fries' Energie und Verlangen, hier

seine wissenschaftliche Begabung und Stärke zur Geltung zu bringen, wurde, so lange er lebte, eine recht bedeutende Arbeit geleistet. Es wurden viele wirklich gediegene Vorlesungen und Vorträge gehalten, und das Interesse unter den Teilnehmern war lebhaft. Fries selbst war die Seele des Ganzen. In jeder Zusammenkunft hatte er etwas mitzuteilen, entweder eine eigene religionswissenschaftliche Beobachtung oder ein fesselndes Referat über neu erschienene Literatur. Durch seine persönliche Wärme und intellektuelle Begeisterung machte er oft diese Zusammenkünfte zu wahren Feierstunden für die Mitglieder der Gesellschaft[1]. Vor seinem Abscheiden wurde ihm auch die Freude zuteil, daß die materiellen Bedürfnisse der Gesellschaft Gegenstand der Aufmerksamkeit und Fürsorge anderer wurden. Den 24. März 1913 fiel derselben eine Schenkung zu, die sie in den Stand setzte ihre Beiträge zur Religionswissenschaft für ein größeres Publikum zu veröffentlichen. Fries betrachtete dieses Ereignis als den ersten Schritt zur Verwirklichung der größeren Idee, die ihm bei der Gründung derselben vorgeschwebt hatte. Und daher freute ihn diese Stiftung in besonders hohem Grade. Aber es war ihm nicht vergönnt, die weitere Entwicklung der Tätigkeit der Gesellschaft zu erleben, auf die er aus Anlaß dieser ersten Schenkung so lebhaft hoffte. Der Tod raffte ihn schon im folgende Jahre dahin.

---

[1] Frau Dr. Lydia Wahlström z. B. schreibt darüber folgendes: „Wem das Glück zuteil wurde, Fries' Arbeit in der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft mit eigenen Augen zu verfolgen, der erhielt unbedingt den Eindruck, daß hier das Beste und Einheitlichste seines Wesens zutage trat ... Hier fand man Gelegenheit nicht nur seine eminente Arbeitsfähigkeit, sondern auch seine ungeheuchelte Freude über alle abstrakten Errungenschaften zu bewundern, selbst wenn seine eigenen Hypothesen dadurch über den Haufen geworfen wurden. Es lag etwa ansteckend Hinreißendes in dieser manchesmal in den einfachsten, oft humorvollen Wendungen hervortretenden Freude über die Wahrheit als solche." „Ord och Bild", 1915, S. 486.

Neben der Tätigkeit, die wir nun geschildert haben, führte Fries mit unverminderter Kraft bis ans Ende sowohl seine pfarramtliche — seit 1907 war er Pfarrer der Oscar-Gemeinde in Stockholm — als auch seine kommunale und publizistische Tätigkeit fort. So bewältigte er im Obervolksschulkollegium der Stadt Stockholm eine allseitig anerkannte und verantwortungsvolle Arbeit zur Hebung des Volksschulunterrichts in der Hauptstadt. Im „Svenska Dagbladet" und „Aftonbladet" rezensierte er neu erschienene religionswissenschaftliche, theologische, pädagogische und philosophische Literatur und äußerte sich fleißig zu religiösen, kulturellen und kirchenpolitischen Tagesfragen. Auch die wissenschaftliche Produktion gab er nicht auf. Diese erhielt doch mehr und mehr eine für das größere gebildete Publikum berechnete Form. Von solchen Arbeiten verzeichnen wir hier folgende: Außerpalästinensische Jahvetempel (1912), Die Religion des Alten und Neuen Testaments (1912), Israel im Lichte archäologischer und ethnographischer Forschungen in Palästina (1914). Auch die schon 1902 erschienene Sammlung von Bibelbetrachtungen, die er als „Leben Jesu" bezeichnete, kann zu dieser Art von populärwissenschaftlicher Theologie gerechnet werden. Im Jahre 1910 gab er eine Sammlung Predigten unter dem Titel „Das Reich Gottes" heraus, und auch in diesen tritt uns mehr der populärwissenschaftliche Vortrag entgegen als der Predigttypus im althergebrachten Sinne des Worts. Diese entbehren indessen darum keineswegs religiöser Wärme. Noch mehr von solcher Wärme entdecken wir in den nach seinem Tode herausgegebenen Betrachtungen: „Sinn und Zweck des Lebens". Zu dem eigentlich Populärwissenschaftlichen kann auch die Sammlung von Aufsätzen, Ansprachen und Kritiken von ihm gerechnet werden, die nach seinem Tode unter dem gemeinsamen Titel „Kirchenpolitische Richtlinien" herausgegeben wurde.

Viele haben bedauert, daß Fries seine Arbeitsfähigkeit auf so viele Gebiete zersplitterte. Aber dies war eine Folge der Macht der Verhältnisse. Hätte er, wie er es selbst so sehnlich wünschte, Universitätslehrer werden dürfen, so hätte sicherlich sein Lebenswerk sich mehr auf das im engeren Sinne wissenschaftliche Gebiet konzentriert. Und sicherlich hätte er dann auf diesem Gebiet einen hochberühmten Namen hinterlassen. Aber ich weiß nicht, ob man bedauern soll, daß dies nicht eintraf. Der Samuel Fries, der zu Anfang des 20. Jahrhunderts als kirchlicher Kulturverbreiter in unserer schwedischen Hauptstadt die Aufmerksamkeit aller auf sich zog, ist von solcher Bedeutung gewesen, daß wir schwerlich wünschen können, daß er statt dessen ein berühmter Exeget in Uppsala oder Lund gewesen wäre. Lydia Wahlström betont mit Recht, daß Fries einen Platz in der Reihe der großen geistlichen Kulturverbreiter der schwedischen Kirche wie Ignell, Reuterdahl, Thomander und Fehr, einnimmt.

Druck von August Pries in Leipzig.

BEITRÄGE ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFT

HERAUSGEGEBEN VON DER

RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT

IN STOCKHOLM

3. BAND

G. KLEIN: Studien über Paulus.

Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben.

ALBERT BONNIER

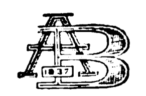
STOCKHOLM

STUDIEN ÜBER PAULUS

VON

PROFESSOR DR G. KLEIN
RABBINER IN STOCKHOLM

NACH SEINEM TODE HERAUSGEGEBEN



STOCKHOLM
ALBERT BONNIERS FÖRLAG

UPPSALA 1918
ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI-A.-B.
1828

FÖRORD.

Professor Klein hann aldrig fullborda denna avhandling. Det märkes både på form och innehåll. Paulus och hans ställning till judendomen hade i åratal sysselsatt författaren, som såg problemet från en annan sida än den kristna bibelforskningen, och som därför hade intressanta bidrag att lämna till dess belysning. Hans makas riktiga önskan att utgiva det ofärdiga manuskriptet har mot hennes vilja blivit genom onödigt uppskov fördröjd. Utgivningen har verkställts av Religionsvetenskapliga Sällskapet genom dess sekreterare pastor Bengt Jonzon. Förutom tillsättande av titel till det hela, vilken saknas i manuskriptet, samt några mindre beriktiganden och fullständiganden i fråga om hänvisningarna ha inga väsentliga ändringar vidtagits. Inledningskapitlet, som handlar om missionstanken i judendomen, samt den nya avdelning, som tydligen börjar s. 54 och berör lagen och anden, sakna i manuskriptet rubriker. Genom ett missförstånd vid tryckningen har denna brist ej kommit att bli avhjälpt. Vid korrekturläsningen ha nyttiga upplysningar lämnats av bibliotekarien dr M. Fried. Ett antal citat ha i brist på litteratur ej kunnat kontrolleras.

Professor K. V. Zetterstéen har för gammal vänskaps skull genomgått de hebreiska orden i korrekturet men ej ansett sig böra ändra auktors omskrivningsmetod. Ett korrektur av hela arbetet har lästs av klockaren i Tyska församlingen i Stockholm Th. Faulwasser.

Icke minst genom sin något aforistiska form och sina stundom egendomliga sammanställningar påminner mig framställningen livligt om undervisning i talmud och om samtal, som började för trettio år sedan. Ej sällan var S. A. Fries med. Det var timmar, som lönade sig. Den hädangångne oförgätlige vännens judiska lärdom, hans alltid sökande forskarglädje och hans varma profetism förnekade sig aldrig. Jag har känt få människor, som dvalts lika beständigt som han i de bibliska och religiösa problemen.

Uppsala den 6 september 1918.

Nathan Söderblom.

Über die beispiellos erfolgreiche Propaganda des Judentums in der Heidenwelt um die Zeit der grossen Religionswende schreibt Harnack:[1] „Dass eine Religion, welche eine so starke Scheidewand zwischen sich und allen anderen Religionen aufrichtete und in ihrer praktischen Darstellung und in ihren Verheissungen so innig mit dem Volkstum verbunden war, einen so lebhaften Missionstrieb besessen und so grosse Erfolge erzielt hat, ist erstaunlich. Letztlich ist dies doch nicht aus Herrschsucht und Ehrgeiz zu erklären, sondern ist ein Beweis, dass *das Judentum als Religion durch innere Umbildung bereits entschränkt war.* Der Jude fühlte stolz, dass er der Welt etwas zu sagen habe und etwas bringen müsse, was die ganze Menschheit angehe — *den einen geistigen Gott, Schöpfer Himmels und der Erde, und sein heiliges Sittengesetz* —, und aus diesem Bewusstsein heraus (Röm. 2, 19 f.) empfand er die Missionsverpflichtung. *Die jüdische Propaganda im Reich war primär die Verkündigung des einen Gottes, seines Sittengesetzes und seines Gerichts;* alles übrige trat ihr gegenüber zurück. Mochte es auch in vielen Fällen auf blossen Seelenfang abgesehen sein (Matth. 23, 15): es war dem Judentum doch ernst damit, die stummen Götzen zu stürzen und die Heiden zur Anerkennung des Schöpfers und Richters zu bewegen; die Ehre des Gottes Israels war dabei beteiligt."

Dass diese „Entschränkung" des Judentums nichts anderes als eine Auslösung der Kräfte bedeutet, die sich seit Jahrhunderten in der jüdischen Volksseele angesammelt hatten,

---

[1] Die Mission und Ausbreitung des Christentums, 1902, S. 7.

braucht kaum gesagt zu werden. Welche Kräfte dies waren, soll in Folgendem erwiesen werden.

Wenn Wilhelm von Humboldt's Ausspruch: „Weltgeschichte ist nicht ohne eine Weltregierung verständlich", eine Wahrheit ist, so offenbart sich dieselbe nirgends so handgreiflich wie in Israels Geschichte. Wer denkend den wunderbaren Geschicken dieses Volkes nachgeht, wird hier alles providentiell finden. — Ein winziges Volk, ein Tropfen im Völkermeere erhebt den kühnen Anspruch, ein „Licht der Nationen", ein Segen für die Völker der Erde zu werden. Es hat geduldet und gelitten, wie kein andres Volk. Luft und Licht wurden ihm entzogen, wie keinem andern Volke. Es gibt keine Stufe menschlicher Leiden, die es nicht erstiegen hätte. Schon der Psalmist bricht in die Klage aus: „Sie haben mich viel bedrängt von meiner Jugend an und mich doch nicht überwältigt. Auf meinem Rücken haben sie geackert, haben ihr Pflugland weit ausgedehnt."[1] „Wäre es nicht Jahwe gewesen, der für uns war, als sich die Menschen wider uns erhoben, so hätten sie uns lebendig verschlungen, als ihr Zorn wider uns entbrannte; so hätten uns die Gewässer überströmt, ein Bach wäre über uns dahingegangen, so wären über uns dahingegangen die stolzen Wasser!"[2]

Jahrhunderte hindurch sind solche Klagen aus seinem Munde ertönt. Aber dennoch war nichts im Stande, Israel an seinem Berufe irre zu machen, ihm seine Hoffnung zu rauben, seine Hoffnung auf den Gott der Väter, auf den Gott der Wahrheit, dessen Herrlichkeit sich einst der ganzen Welt offenbaren werde, und dann wird jegliches Geschöpf erkennen, dass Gott es erschaffen, und jegliches Gebilde wird es erfahren, dass Gott es gebildet, und alles, was Odem hat in seiner Nase, wird ausrufen: Jahwe der Gott Israels allein ist König, und sein Reich waltet über alles.

In prophetischer Vorschau verkündet Jesaja: „Es ge-

---

[1] Ps. 129, 2 f. [2] Ps. 124, 2 ff.

schieht am Ende der Tage, da wird der Berg des Hauses Jahwes festgegründet sein als der höchste unter den Bergen und erhaben über die Hügel. Es strömen zu ihm alle Völker, es kommen viele Stämme und sprechen: Wohlan! lasst uns hinaufsteigen zum Berge Jahwes, zum Hause des Gottes Jakobs, dass er uns belehre über seine Wege und wir wandeln auf seinen Pfaden."[1] „Und an jenem Tage wird der Wurzelspross Isais, der als Panier für die Völker dasteht, von den Heiden aufgesucht werden und sein Wohnsitz herrlich sein."[2] Gleich Jesaja ist auch Zephanja vom universalistischen Geiste erfüllt. In der Heilszeit, so verkündet er, ist Jahwe allein Gott und alle Götter der Erde siechen vor ihm hin. Alle Inseln der Erde verehren den Einzigen und sie rufen ihn an mit reinen Lippen und dienen ihm Schulter an Schulter.[3]

Der schwergeprüfte Jeremia, der das Elend seines Volkes gesehen, richtet sich im Gebete mit den Trostesworten auf: „O Jahwe, meine Kraft und meine Burg und meine Zuflucht in Drangsalszeit, zu dir werden die Völker von den Enden der Erde herkommen und sprechen: nur Trug haben unsere Väter zum Besitze bekommen, nichtige Götter, von denen keiner zu nützen vermag".[4]

Und wie die vorexilischen Propheten, so sind auch die Propheten und Psalmisten des Exils von dieser weltbeglückenden Mission Israels erfüllt. Mit klaren, nicht misszuverstehenden Worten ruft der grosse Unbekannte im Namen Gottes Israel zu: „Dafür, dass du mir als Knecht dienst, ist's zu gering, dass du nur die Stämme Jakobs aufrichten und die aus Israel Bewahrten zurück bringen solltest; und so mache ich dich denn zum Lichte der Heiden, dass mein Heil bis ans Ende der Welt reiche!" (Jes. 49, 6). Und an einer andern Stelle lautet der Spruch Jahwe's: „Und ich werde kommen, zu versammeln alle Völker und Zungen, dass sie kommen und meine Herrlichkeit sehen. Und ich werde ein

[1] 2, 2 f. [2] 11, 10. [3] 2, 11; 3, 9. [4] 16, 19.

Zeichen unter ihnen tun und etliche von ihnen als *Entronnene* zu den Völkern senden: nach Tarsis, zu Put und Lud, die den Bogen spannen, zu Tubal und Javan, nach den fernen Inseln, die von meinem Namen nichts vernommen, noch meine Herrlichkeit gesehen haben. Und sie sollen meine Herrlichkeit den Völkern kundtun (Jes. 66, 18—19)."

Dieser Prophet des Exils hat das Wort vom „Bethaus für alle Völker" geprägt.[1]

Nicht minder siegesbewusst und hoffnungsfroh ist der Prophet Sacharja. Wir lesen bei ihm die wunderbaren Worte: „So spricht Jahwe (der Gott) der Heerscharen: An jenem Tage geschieht es, dass zehn Männer aus allen Zungen der Völker den Rockzipfel eines Judäers ergreifen und sprechen: wir wollen mit euch ziehen; denn wir haben gehört, dass Gott mit euch ist" (8, 23).

Und um auch noch dem letzten Propheten das Wort zu geben, so führe ich *Maleachi* an, der im Namen Gottes der Unehrerbietigkeit der Priester gegenüber, die Zukunft bereits in der Gegenwart erschauend, ausruft: „Denn vom Aufgang bis zum Untergang der Sonne ist unter den Nationen mein Name gross, und überall wird meinem Namen Rauchopfer und reine Opfergabe dargebracht, denn mein Name ist gross unter den Nationen, spricht Jahwe der Heerschaaren" (1, 11).

In dieser Weise haben die Propheten Israels den Tag vorzubereiten gesucht, *an dem Jahwe allein König sein wird über die ganze Erde* (Sach. 14, 9).

Und was die Propheten begonnen, das haben ihre Nachfolger, die Chakamim, in prophetisch universalistischem Geiste fortgesetzt. Vielleicht in stiller Opposition gegen den priesterlichen Schriftgelehrten *Esra*, der mit der Einführung der *Thora* Israel zu einem priesterlich heiligen Volke erziehen wollte, stellen die Weisen ihre Chokma in den Dienst *des Menschen*. Israel hat für sie nur insofern Bedeutung, als seine

[1] Jes. 56, 7.

Religion die Bestimmung hat, Weltreligion zu werden. Darum zeigen sie nicht das geringste Interesse für die kultische Seite der Religion, die im Pentateuche eine so wichtige Rolle spielt. Der Schwerpunkt der Religion liegt für sie vielmehr auf dem Gebiete der von den Propheten verkündeten *Sittlichkeit*. So stellen sie uns in Hiob einen Idealmenschen dar. Es ist bemerkenswert, dass der Held des Buches ein *Nichtisraelit* ist, und als solcher tritt er als Repräsentant der wahren Religion auf. Seine Geschichte beginnt mit den Worten: „Es war ein Mann im Lande Uz mit Namen Hiob. Selbiger Mann war fromm und rechtschaffen, *gottesfürchtig und mied das Böse.*" Dieser Hiob wurde das Vorbild der „Gottesfürchtigen", d. h. der frommen Gottessucher unter den Heiden, die wir aus dem Ps. 118 u. a. St., sowie aus Josephus und dem neuen Testamente zur Genüge kennen. Was den Inhalt seiner Gottesfurcht bildete, erfahren wir aus dem 31ten Kapitel. Hier feiert die prophetische Moral ihren höchsten Triumph. Ich führe nur folgenden Vers an: „Wenn ich missachtete das Recht meines Knechtes und meiner Magd, sobald sie mit mir stritten, was würde ich ausrichten, wenn Gott aufstünde, und wenn Er nachsähe, wie ihn zurückweisen? Hat doch auch jene mein Schöpfer im Mutterleibe geschaffen und gebildet in gleichem Schosse!"[1]

Eine noch deutlichere Auflehnung gegen die von *Esra* inaugurierte Isolierung des Judentums besitzen wir in dem kleinen Buche *Jona*. Der unbekannte Verfasser, wohl einer der Chakamim, bedient sich der Parabelform, um seinem Volke einen Spiegel vorzuhalten. Er will ihm zeigen, dass es sich mit seinem schroffen Partikularismus auf einer abschüssigen Bahn befinde und nahe daran sei, sein Ziel aus dem Auge zu verlieren. *Denn Israels Ziel ist und bleibt, ein Licht der Heiden zu werden.*

Eine zweite Tendenzdichtung, ebenfalls erfüllt vom pro-

[1] 31,13 f.

phetisch-universellen Geist, besitzen wir in dem kleinen Buche *Ruth.* Seine Spitze ist hauptsächlich gegen die unbarmherzige Strenge gerichtet, mit der Esra die Vertreibung aller ausländischen Frauen erzwang. Das erscheint dem unbekannten Verfasser als ein nach Sühne schreiendes Unrecht. So führt er uns in einer herrlichen Dichtung ein edles moabitisches Weib, *Ruth*, vor. Und diese wird *die Stammutter des grössten israelitischen Königs, Davids.*

Mit unmissverständlichen Worten gibt der Verfasser seinem Gedanken Ausdruck, dass ein reiner israelitischer Stammbaum noch keine Bürgschaft dafür ist, dass man ein lebendiges Glied der Gottesgemeinde ist. Auf die innere Gesinnung, auf die sittliche Lebensführung kommt alles an. Darum ist auch der Heide, der sich „unter den Flügeln des Gottes Israels“ bergen will, ein Kind Gottes.

Was Propheten und Chakamim über Israels Mission gelehrt, ist nicht spurlos verklungen. In ganz besonderem Masse machen sich die Wirkungen dieser Predigt seit dem Auftreten Alexanders des Grossen bemerkbar. Trotz des Sieges der Esra'schen Richtung, trotz der Scheidewand, die zwischen Israel und den Völkern aufgerichtet wurde, ist ein gewaltiger Missionstrieb in Israel erwacht. Und nicht allein in der Diaspora sondern auch in Palästina war der Blick auf „die Söhne der Fremde“ gerichtet, um sie „unter die Schwingen der Schechina, der göttlichen Majestät, aufzunehmen.“ Das ist fortan nach Ruth 2, 12 der Ausdruck für die Aufnahme der Heiden. Mit Recht sagt Kohler: „Unter diesen („Schwingen“) stand nach hasidäischer Anschauung Israel als Gottesvolk, und es galt, so viele Mitmenschen als möglich unter diesen Gnadenschutz zu bringen.“

So ziehen sie aus in die weite Welt als „Pelite Jahwe,“ als Missionäre des heiligen Gottes. Zielbewusst durchwandern sie selbst die fernsten Inseln, überall den Keim der Religion der Zukunft mit sich führend. Das Bedürfnis entsteht, ihr

Gottesbuch ins Griechische zu übersetzen, und damit erhalten sie ein Mittel von unschätzbarer Bedeutung für ihre Propaganda unter den Heiden. Ausser der Schrift bedienen sie sich auch noch anderer Mittel, um den Geist Sems in den Hütten Japhets Wurzel fassen zu lassen. Die Sibylle, Orpheus, Hesiod, Phokylides und andere Geister hellenischer Kultur werden heraufbeschworen, um in ihrem Namen die Heiden zur Busse zu wecken, um sie zu befreien aus dem Sumpfe der Sinnenlust und ihnen ein sittliches Ideal zu geben.

Wie die Weisheitslehrer Israels von allem Nationalen abstrahierten, so verhüllen auch diese Missionare alles spezifisch Jüdische. Sie treten als Lehrer der Sittlichkeit auf, freilich der jüdischen Sittlichkeit, als Postulat des prophetischen Monotheismus. In dieser Weise erstreben die Juden der Diaspora eine moralische Herrschaft über die damalige Kulturwelt.

Mit gleichem Eifer sinnt man nun auch in Palästina auf Mittel, um kräftige Propaganda unter den Heiden zu betreiben. Freilich so leicht wie die Diasporajuden haben es die Palästinenser nicht. Ihnen fehlt zunächst die Kenntnis der griechischen Sprache. Das war ein schweres Hindernis. Ausserdem gab es hier noch andere Schwierigkeiten zu beseitigen. Seit den Makkabäern standen andere Interessen im Mittelpunkte der herrschenden und tonangebenden Kreise. Die Parteikämpfe der Sadduzäer und Pharisäer hemmten die religiöse Entwicklung. Die Religion wurde von der Politik fast absorbiert. Nichtsdestoweniger hat es auch hier nicht an begeisterten Repräsentanten des prophetischen Universalismus gefehlt, die den Missionstrieb wach erhalten. Das Wunder, das in der Diaspora geschehen, dass Tausende und aber Tausende „Gottesfürchtiger“ sich um die Synagogen der Juden gesammelt, hat zur Nacheiferung ermuntert und ermahnt. Der Ruf: ha-gojim kerobim litheschuba, „die Heiden stehen der Umkehr nahe“ (Mech. 1 b, 2 a), drang auch in ihre Ohren,

und sie besinnen sich nicht lange, auch ihrerseits göttliche Saat unter den gottsuchenden Seelen auszustreuen. Sprechen doch alle Zeichen der Zeit dafür, dass die göttliche Verheissung an Abraham ihrer Erfüllung entgegen geht. So wird denn Abraham Abi ha-gerim,[1] der Vater der Proselyten, genannt. Und diese lässt man einen so hohen Rang einnehmen, dass man einem Ausspruche begegnet: Gott liebt den Proselyten mehr als das Volk, das am Sinai stand; denn wenn dieses nicht den Posaunenschall gehört und nicht die flammenden Blitze gesehen, so würde es nicht das Joch des Himmelreiches auf sich genommen haben, dieser Proselyt dagegen, der von all dem nichts erfahren und sich dennoch in den Dienst Gottes stellt und das Joch des Himmelreiches auf sich nimmt, muss er nicht mit Recht noch mehr geliebt werden?[2]

An den Psalmvers: „der Herr behütet die Fremdlinge", knüpfte man die Parabel:[3] Ein König hatte eine Herde von Schafen und Ziegen, der sich ein Reh anschloss, das immer mit ihr zur Weide ging und mit ihr wieder heimkehrte. Da sprach der König: gebt mir besonders acht auf mein Reh, das die grosse Wildnis verlassen und mit meinen Lämmern und Ziegen ein- und ausgeht, und lasst es ja weder Hunger noch Durst leiden. So will Gott den Proselyten behandelt wissen, der einen Stamm und die Zugehörigkeit zur grossen Völkermenge aufgibt, um sich Israel anzuschliessen. Aus diesem Grunde lautet das Gebot dem Proselyten gegenüber: Ihr sollt den Fremdling lieben (Deut. 10, 19). Und den Fremdling sollst du nicht kränken und ihn nicht drücken; denn Fremdlinge wart ihr in Ägypten (Ex. 22, 20).

Mit Bezug auf Ps. 50, 1: „Der Gott der Götter, Jahwe,

---

[1] Midrasch Jelamdenu in Sefer ha-Likkutim ed. Grünhut. VI S. 39 b.

[2] Das. 39 a.

[3] Midr. zu Ps. 146. 9. Jalkut Bo § 213.



redet und ruft die Erde von Sonnenaufgang bis zu ihrem Niedergang", wurde gesagt: Gott spricht: Ich ziehe Menschen heran, ich entferne sie. Ich habe Jethro herangezogen und ihn nicht abgewiesen. Kommt ein Heide zu dir in der Absicht, Proselyt zu werden und unter die Schwingen der göttlichen Majestät aufgenommen zu werden, so sollst du ebenfalls ihn heranziehen und nicht abweisen; denn er kommt aus *Sehnsucht nach dem wahren Gott.* [1]

Wie auf Jethro wies man als Vorbild für die Proselyten auf den syrischen Feldhauptmann Naeman hin, als dessen Taufvater wir den Propheten Elisa kennen (II. Kön. 5, 1—18). Mit Stolz nennt man neun Heidinnen aus der biblischen Zeit, die Gottverehrerinnen geworden: Hagar, Asenath, die Gattin Josephs, Zippora, Schifra und Pua, die ägyptischen Hebammen, die Tochter Pharao's, die sich des israelitischen Knäbleins erbarmte, Rahab, das Vorbild der Maria Magdalena, Ruth und Jael. [2] So war denn auch den Palästinensern die Bekehrung der Heiden eine Herzensangelegenheit.

Als einen der hervorragendsten Missionare der vorchristlichen Zeit kennen wir Hillel. Bekannt ist die Antwort, die er dem Heiden gab, der in kürzester Zeit den Inhalt des Judentums kennen lernen wollte: Was dir verhasst ist, das tue auch deinem Mitmenschen nicht. Das ist der Inhalt der Thora, das Übrige ist Kommentar. Gehe hin und lerne. — Sein Wahlspruch lautet: Sei von den Jüngern Arons, friedliebend und nach Frieden strebend, die *Menschen* liebend und sie hinführend zur Gotteslehre. [3]

In Aboth de R. Nathan wird in Hillels Namen der Satz „und sie hinführend zur Gotteslehre" in folgender Weise erläutert: Die Meinung ist, dass der Mensch sich bestrebe, seine Mitmenschen aus Überzeugung zu besiegen, um sie unter

---

[1] Mech. 58 a: אינו בא אלא לשום שמים.
[2] A. Epstein, Beitr. zur jüd. Altertumskunde. I, XLVII.
[3] P. ab. 1, 12.

die Schwingen der göttlichen Majestät zu bringen. In derselben Weise ist Abraham verfahren. Auch er war eifrigst bemüht, seine Mitmenschen aus Überzeugung unter die Fittige der göttlichen Majestät zu bringen. Und gleich ihm bemühte sich auch Sara, dasselbe zu leisten, denn es heisst: Abraham und seine Frau Sara und Lot, der Sohn seines Bruders, nahmen all ihr Gut, welches sie gewonnen, wie auch die *Seelen, die sie in Haran geschaffen* [1] (Gen. 12, 5). Wie ist der Sinn der letzten Worte zu verstehen? Sind doch die Menschen nicht im Stande, auch nur eine Mücke zu schaffen! Daraus geht hervor, dass Gott die Bekehrung eines Menschen als eine Neuschöpfung ansieht. [2]

Dieser Geist der Menschenliebe, dieses Interesse am Seelenheil der Heiden ging auch auf Hillels Nachkommen und auf seine Schüler über.

So wurde unter dem Präsidium Gamaliels I. — bekanntlich der Lehrer des Paulus — die Halacha festgestellt: In einer Stadt, in welcher Juden und Heiden zusammen wohnen, soll man neben jüdischen Armenverwesern auch heidnische anstellen, und von Heiden Gaben für die Armen annehmen, wenn sie dazu beitragen wollen; ferner heidnische Arme gleich jüdischen versorgen, kranke Heiden besuchen, ihre Leichen bestatten und ihnen die Grabrede halten, ihre Trauernden trösten, ihre Nackten bekleiden, um des Friedens willen. [3]

Von Simon ben Gamaliel wird die Halacha tradiert: So ein Fremder zum Judentum sich bekehren will, reicht man ihm alsbald die Hand, um ihn unter die Gottesmajestät zu bringen. [4]

---

[1] Asu = erworben, wird in seiner ursprünglichen Bedeutung *[machen schaffen]* gefasst.

[2] Ab. d. R. N. ed. Schechter I, Rec. 53, II Rec. 54: כל המכנים בריה אחת תחת כנפי שמים מעלה עליו הכתיב כאילו בראה כאילו יצרה.

[3] Tos. Gittin V, 4. Vgl. Grätz, Die jüd. Proselyten im Römerreiche. S. 16 f.

[4] Wajikra r. 2, 8.

Das hier Angeführte dürfte zur Genüge beweisen, dass trotz der Bollwerke, die aufgerichtet wurden, um Israel vor heidnischem Einfluss zu schirmen, der von den Propheten geweckte Missionstrieb in all den Jahrhunderten sich lebendig erhalten hat. Aber in keiner Periode in Israels eigenartig bewegter Geschichte war das Berufsbewusstsein seiner nach dem Gottesreich sich sehnenden Seelen in dem Masse entwickelt, wie zur Zeit der grossen Religionswende. Und wir eignen uns voll und ganz für diese Periode Harnacks Worte an: „Der Jude fühlte stolz, dass er der Welt etwas zu sagen habe und etwas bringen müsse, was die ganze Menschheit angehe.“ —

Was der Jude der Welt zu sagen hatte, soll in Folgendem kurz behandelt werden.

Inhalt der Lehre.

Wie in der Diaspora pseudonyme und anonyme Verfasser die Quintessenz der prophetischen Moral, ich möchte sagen: konfessionslos vorgetragen haben, so gehen auch in Palästina anonyme Schriftgelehrte daran, *die* Lehren zu ordnen, die nur dem *Menschen* gelten. Palästinensisch ausgedrückt: Der Lehrstoff enthalte zunächst keine nationalen Halachoth, keine juridisch fixierte Satzung, keine ethisch gleichgültige Lehre. — Was aber soll an deren Stelle treten? Darüber erhalten wir folgende Antwort: Zu Ex. 15, 26: „Und er (Moses) sprach: wenn du hörst auf die Stimme des Ewigen, deines Gottes, und was recht ist in seinen Augen tust“, wird in Mechilta Beschallach (P. 1, S. 46a) erklärend hinzugefügt: darunter sind die vorzüglichen Agadoth zu verstehen, die in den Ohren aller Menschen Gehör finden. [1]

Diese für alle Menschen geltende Norm hat Sifre [2] in folgendem Ausspruch bewahrt: Deut. 11, 22 heisst es: „Denn

---

[1] אלו אגדות משובחות הנשמעות באזני כל אדם.
[2] Ekel. P. 49, S. 85.

wenn ihr beobachtet dies ganze Gebot, das ich Euch gebiete, es zu tun, Jahwe, euern Gott, zu lieben, in all seinen Wegen zu wandeln und ihm anzuhangen." Was bedeutet: in all *seinen Wegen* zu wandeln? Das sind die Wege des Heiligen, gelobt sei er, von denen es heisst: „Jahwe, Jahwe ist ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig und reich an Huld und Treue, der Huld bewahrt Tausenden, der Missetat und Sünde vergibt, aber nicht ganz ungestraft lässt, sondern Väterschuld ahndet an den Kindern und an den Enkeln, am dritten und vierten Gliede" (Ex. 15, 26). Es heisst ferner: „Wer mit dem Namen Jahwe's benannt wird, findet Rettung" (Joel 3, 5).[1] Wie kann der Mensch mit dem Namen Gottes benannt werden? Der Prophet meint damit: wie Gott *gütig* und *barmherzig* genannt wird, so sei auch du gütig und barmherzig und teile Gaben umsonst aus an jedermann, ferner wie Gott gerecht ist, so sei auch du gerecht; denn so heisst es: „Jahwe ist *gerecht* in allen seinen Wegen und *gnädig* in allen seinen Taten" (Ps. 145, 17). In diesem Sinne ist der Ausspruch Joels zu verstehen. Das bedeutet aber auch „*in all seinen Wegen zu wandeln*". Die *Wege Gottes* sind *Gerechtigkeit* und *Liebe*.

Noch deutlicher belehrt uns Abba Saul über die Wege Gottes. Im Lied am Meere singen Mose und Israel: „Dieser ist mein Gott, ich will ihn preisen", *weanwehu*. Es werden in der Mechilta z. St. verschiedene Erklärungen zu dem Worte „weanwehu" angeführt. Abba Sauls Erklärung lautet: Lasset uns ihm (Gott) ähnlich werden: wie er gnädig und barmherzig ist, so sei auch du *gnädig* und *barmherzig*.[2] Er deutete nämlich das Wort anwehu = ani wehu = ich und er. Er erklärte demnach den angeführten Vers: dieser ist mein Gott und ich will sein wie er, d. h. ihm ähnlich an Barmherzigkeit und Milde.

---

[1] Im Sifre das. wird auch auf Jes. 43 hingewiesen.

[2] נדמה לו מה הוא רחום וחנון אף אתה רחום וחנון.

In demselben Sinne erläutert Abba Saul in Sifra zu Lev. 19, 2 die Worte: „Heilig sollt ihr sein, denn heilig bin ich Jahwe Euer Gott“, durch das Gleichnis: der Adel folge dem Beispiel des Souverains. So soll Israel Gott nachahmen und in *seinen Wegen* wandeln.

Zu den letzten Worten in der angeführten Stelle Deut. 11, 22: „und ihm anzuhangen“, findet sich ein bedeutungsvoller Ausspruch der „Doresche Reschumoth“, der „Erklärer der Andeutungen“. Sie sagen: Willst du den erkennen, durch dessen Wort das Weltall entstanden, so studiere die *Agada*, denn aus ihr wirst du den Heiligen, gelobt sei er, erkennen und dich *seinen Wegen* anschliessen. — Wer diese anonymen Agadisten waren, wo sie gelebt, darüber sagt die jüdische Tradition nichts aus. Die vorhandenen Beispiele ihrer Schriftauslegung und die Benennung Doresche Reschumoth verweisen sie in die Schule der Allegoriker.[1] Bei dem innigen Verkehr, der zwischen Palästina und Ägypten stattgefunden,[2] verwundern wir uns nicht, auch in Palästina Schriftgelehrten zu begegnen, die sich ausschliesslich mit der Agada beschäftigen. Den beabsichtigten Zweck mit dem Studium der Agada geben sie deutlich an. Es gilt Gott zu erkennen, um eine Vereinigung mit Gott (Dibbuk) zu erlangen. Das kann aber nur geschehen durch das Wandeln in den Wegen Gottes, d. h. durch ein Leben in Gerechtigkeit und Liebe. Unter dem Studium der Agada versteht man demnach das Beschäftigen mit den „Agadoth meschubbachoth“, den „vorzüglichen Lehren“, die von *jedem Menschen* beherzigt werden *können*, darum beherzigt werden *sollen;* denn nur durch Erfüllung *dieser* Lehren tut man, was recht ist *in den Augen Gottes* (Ex. 15, 26). Dass dieser Standpunkt zur völligen Negierung der Halacha führen kann, braucht nicht weiter entwickelt zu werden. Tatsäch-

---

[1] Vgl. Der älteste christl. Katech. S. 40 ff., und W. Bacher, Die älteste Terminologie, S. 183.

[2] Vgl. Rappaport, Erech Millin, S. 93.

lich haben Allegoriker in Ägypten die Konsequenzen aus diesem Lehrsystem voll und ganz gezogen. „In Alexandria“, sagt Siegfried,[1] „verhielt man sich dieser (allegorischen) Richtung gegenüber in verschiedener Weise; einige verwarfen dieselbe gänzlich, indem sie nicht mit Unrecht darin eine Verflüchtigung der Eigentümlichkeit des Judentums sahen. Sie bezeichnet Philo de somn. I, 16. 17 (bei Mangey I, 635. 636) als σοφισταὶ τῆς ῥητῆς πραγματείας. Andere dagegen gaben sich ihr so völlig hin, dass sie von der Beobachtung des Gesetzes als etwas Wertlosem sich ganz losmachten und das Judentum nur als eine Einkleidung der höheren philosophischen Wahrheit nahmen (Philo de migr. Abr. 16, I, 450)“.

Wie die Doresche Reschumoth sich praktisch zum Gesetze verhielten, wissen wir freilich nicht. Aber das wissen wir, dass sie von jeder Engherzigkeit fern waren, dass ihnen vielmehr das Seelenheil der Heiden am Herzen lag. Ein Ausspruch, den die Tradition uns von ihnen überliefert, besagt uns das ausdrücklich. Zu Ps. 60, 9 (108, 9. 10) wird Sanhedrin 105 a hinzugefügt: Die Doresche Reschumoth sagten: „*Alle kommen in die jenseitige Welt*“.

So haben denn die „Erklärer der Andeutungen“ in Palästina gleich ihren Gesinnungsgenossen in der Diaspora die Tore weit geöffnet, um den Heiden den Einzug in das „Bethaus für alle Völker“ zu ermöglichen. Das „System“ war fertig. Es war klar und durchsichtig. Keine Mystik, keine Priesterlehre, kein Kult, kein Ritual wurde verlangt. „Wandle in den Wegen Gottes, dann bist du gerettet“ (Joel 3, 5). In diesen Kreisen war also die „Entschränkung“ eine vollendete Tatsache.

Derech erez.

Vergessen wir aber nicht, dass wir uns auf palästinensischem Boden befinden. Hier sassen als Meister am Stuhle die offi-

[1] Philo von Alexandria als Ausleger des alten Testaments S. 26.

ziellen Vertreter der Halacha. Aber auch ihnen war das abrahamitische Erbe heilig und teuer. Von der Proselytenfreundlichkeit Hillel's und seiner Schule haben wir bereits gehört. Aber selbst die Schammaiten, die den Heiden nicht mit Hillel'scher Geduld und Milde entgegenkamen, waren weit entfernt, sie ganz zurückzuweisen. Sie werden wohl strengere Anforderungen an dieselben gestellt haben. Willkommen waren sie aber auch ihnen. Man kann das mit einem Beispiel belegen.

In den ersten Jahrzehnten unserer Zeitrechnung hat bekanntlich der Übertritt des Königshauses von Adiabene, welches an der Grenze des römischen und parthischen Reiches lag, stattgefunden. Izates, der Sohn der Königin Helene, die selbst jüdische Proselytin war, wurde von einem Diasporajuden Hananja zum Judentum bekehrt. Dieser hatte ihn von der Beschneidung dispensiert. Später aber kam ein Schriftgelehrter aus Galiläa, der auf die Notwendigkeit der Beschneidung hinwies, worauf Izates und sein Bruder Monobaz sich derselben unterzogen.

Aus diesem Beispiel ersieht man auch, dass die Propaganda unter den Heiden noch nicht geordnet war. In der Diaspora war man so tolerant als möglich. Ohne langes Prüfen und Nachforschen freute man sich mit jedem „Gottesfürchtigen", der sich den jüdischen Gotteshäusern nahte. In *Antiochia* z. B. „zogen die Juden fortwährend eine grosse Menge Hellenen zu ihren Gottesdiensten heran und machten sie in gewissem Sinne zu einem Bestandteil ihrer selbst".[1]

Dieser Willkürherrschaft sollte nun von den Behörden in Palästina ein Damm gesetzt werden. Es galt nun den Stoff zu sammeln, der als Propagandahandbuch benutzt werden durfte. Nicht unter heidnischer Maske, wie das in der Diaspora geschah, sollten die Heiden gewonnen werden. Nicht sollte fürder jedem frei stehen, das Mass der mitzuteilenden Lehren

[1] Joseph. Bell. Jud. VII, 45.

eigenmächtig zu bestimmen. Alles soll jetzt geregelt, geordnet, in ein System gebracht werden. Eine eigene Disziplin entsteht, die den Namen *Derech-erez* führt. Das bedeutet: *Weg der Erde.* — Haben die „Erklärer der Andeutungen", wie wir oben gehört, als das erstrebenswerteste Ziel für alle Menschen die Wege Gottes angegeben, so erscheint den Schriftgelehrten dieses Ziel für den Anfangsunterricht als viel zu hoch. Nach ihrer Ansicht sollten in erster Linie die Verhältnisse *auf Erden*, das Verhalten der Menschen zu einander geordnet werden. Und erst allmählich soll der Aufstieg vom *Wege der Erde* zu den *Wegen des Himmels* angebahnt werden. — Deutlicher ausgedrückt verstand man unter Derech-erez die Vernunftgebote, die Gott einem jeden Menschen im Gewissen offenbart.[1] Zum besseren Verständnis dieser Derech-erez-Lehre kann *Sifra* zu Lev. 18, 4 dienen. Zu dem Verse: „Meine *Rechte* (Mischpatim) sollt ihr ausüben und meine *Gesetze* (Chukkim) beobachten", wird hinzugefügt: Unter *Mischpatim* (Rechte) versteht man solche Gesetze, die, wenn sie nicht geschrieben worden wären, geschrieben werden müssten, z. B. Gesetze über mein und dein, über Inzest und Götzendienst, über Gotteslästerung und Mord: wenn diese nicht schriftlich fixiert worden wären, so hätte dies geschehen müssen. Unter *Chukkim* (Gesetze) versteht man solche Gesetze, gegen die sich der böse Trieb (Jezer hara') auflehnt, und die von den Heiden angefochten werden, z. B. das Verbot Schweinefleisch zu essen, die Gebote über naturwidrige Vermischung, Gesetze über Schwagerehe, Aussatz, rote Kuh, über den Sündenbock. Gegen diese lehnt sich der böse Trieb auf, und sie werden von den Heiden angefochten.

Nach dieser Zweiteilung der Gebote können wir sagen, dass dem Heiden Mischpatim, Vernunftgebote, mitgeteilt werden sollen. Diese sind nun mit Derech-erez identisch. Wir

---

[1] Vgl. Der älteste christl. Katech. S. 69 Anm.

kennen sie aber auch unter dem Namen der noachidischen Gebote.[1]

In diesen Anforderungen an die Heiden stimmen die Palästinenser mit den Diasporajuden überein. Ich führe als Beispiel den ältesten Katechismus für die Heiden, den wir im pseudophokylideischen Gedichte besitzen, an. Den Inhalt dieses Gedichtes zusammenfassend sagt Bernays:[2] „*Aufgenommen* hat der Phokylides solcherlei Gesetze des Pentateuchs, welche in Beziehung stehen zu der Moral des Privatlebens oder des öffentlichen, nach seinen nicht die jüdische Nationalität berührenden Seiten, also Gesetze derjenigen Gattung, welche die jüdischen Gelehrten *Verstandesgesetze* zu nennen pflegen, weil ihre Zweckmässigkeit auch dem Verstande einleuchtet. Zu diesen hat er noch einige wenige an das Rituelle streifende Gebote gefügt, denen leicht eine moralische Bedeutung untergelegt werden kann, und die nicht schroff von den Sitten der nichtjüdischen Völker abweichen."

Hat man sich in der Diaspora vollauf damit begnügt, dass der Heide die Verstandsgesetze annahm, so ging in Palästina das Bestreben dahin, ihn voll und ganz zu gewinnen. Schon Hillels Wort: Liebe die Menschen und *leite sie zur Thora*, tendiert dahin, dem Heiden die ganze Thora beizubringen. Tatsächlich bestand der Hauptunterschied zwischen Hillel und Schammai darin, dass ersterer mit Geduld und Liebe einen jeden Heiden ohne weiteres willkommen hiess, während Schammai vom Heiden, der nicht bereit war, die ganze Lehre, die schriftliche sowohl wie die mündliche, sofort zu umfassen, nichts wissen wollte. Aber auch Hillel bestrebte sich, denselben allmählich zur Thora zu führen, wie das aus den Bekehrungsgeschichten, die uns die Tradition aufbewahrt hat,

---

[1] Die Zahl dieser ist nie fixiert worden. Vgl. darüber M. Joel in Grätz' Jubelschrift, S. 173.

[2] »Über das Phokylideische Gedicht« im Jahresbericht des jüd. theol. Seminars, Breslau 1856, S. XXI.

zur Genüge hervorgeht. Es galt daher in Palästina, für beide Formen des Proselytismus Halachoth zu fixieren. Natürlich musste hier an die Schrift angeknüpft werden. Das geschah nun in folgender Weise.

Bekanntlich kommen im legislativen Teil des Pentateuchs zweierlei Klassen von Heiden in Betracht: *Gerim* und *Toschabim*. Ein „Ger" war ein *Fremdling*, der sich dauernd im Lande niedergelassen hatte. Ein „Toschab" hingegen war ein „*Beisass*", welcher ohne selbständigen Besitz bloss als dienendes Glied, als Arbeiter, im israelitischen Hause sich befand. In der nachexilischen Zeit ist diese Unterscheidung bedeutungslos geworden. Mit umgedeutetem Wortsinn wurden indes diese Benennungen beibehalten. Unter *Ger* verstand man jetzt den Heiden, der voll und ganz zum Judentum übertrat, sein Ehrenname war *Ger-Zedek*, ein Proselyt der *Gerechtigkeit*, ein vollkommen Bekehrter. Es ist nicht unmöglich, dass er auf Grund von Deut. 6, 25 diesen Namen erhalten hat. Dort heisst es: „Und zur *Gerechtigkeit* (Zedaka) gereicht es uns, wenn wir beobachten zu tun *dieses ganze Gebot* vor Jahwe unserem Gotte, wie uns geboten." Auch diesem *Ger*, der das „*ganze Gebot*" auf sich nimmt, wird das als „*Zedaka*" angerechnet, darum die Benennung Ger-Zedek. Ihm gegenüber stand der *Toschab*, von der Halacha mit *Ger* zu dem Begriffe *Ger Toschab* verbunden, welcher nur zur Befolgung eines Teils der Gesetze des Judentums verpflichtet wurde. Nach der angeführten Sifrastelle können wir auch sagen: Der Ger-Zedek wurde auf die Chukkim und Mischpatim, d. h. Thora und Derech-erez, verpflichtet, während der Ger Toschab nur auf Mischpatim, d. h. auf Derech-erez allein, verpflichtet wurde.

Für diese *Vernunftgebote* wurde nun ein Katechismus geschaffen. Wir kennen diesen unter dem Namen Διδαχὴ ἀποστόλων; denn der im Jahre 1883 von Bryennios veröffentlichte älteste christliche Katechismus hat sich in den Kapiteln 1—6 (mit Ausnahme von 1, 3—2, 1, der christlicher Zusatz

ist) als jüdischer Derech-erez-Traktat erwiesen. In meinem Buche über diesen Gegenstand habe ich auf Grund jüdischer Quellen den ursprünglichen Anfang der Didache wieder hergestellt. Er lautet folgendermassen:

Zwei Wege gibt es, einen zum Leben und einen zum Tode.[1]

Es besteht aber ein grosser Unterschied zwischen beiden Wegen.

Der Weg zum Leben besteht aus zwei Wegen: erstens aus dem Wege der *Liebe*, zweitens aus dem Wege der *Gerechtigkeit*.

Das Gebot des ersten Weges lautet: Du sollst Gott lieben, der dich geschaffen hat, und du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst.

Das Gebot des zweiten Weges lautet: Alles aber, was du willst, dass es dir nicht geschehe, das tue auch einem andern nicht.[2] —

Das ist die Lehre von „Gottes Wegen" von *Liebe* und *Gerechtigkeit*. Weil man aber mit dem Gebot der Liebe den Unterricht nicht beginnen wollte, sondern als pädagogisch richtiger fand, zuerst das Gebot der Gerechtigkeit einzuschärfen, begann Hillel seinen Unterricht mit der goldenen Regel. Darum sagte man auch für Derech-erez: Gerechtigkeit und Liebe,[3] Zedaka und Gemiluth Chasadim, nicht umgekehrt.

Die kürzeste Formel für Derech-erez lautet: Halte dich fern von der Sünde und von dem, was hässlich ist.[4] Oder auch: Fliehe vor dem Hässlichen und vor dem, was ihm ähnlich ist.[5] Eine dritte Formel lautet: Hüte dich, etwas zu tun, was ungebührlich ist.[6] — Ebenso sagt Philo: Was nicht

[1] Vgl. Deut. 30, 15—20. Jerem. 21, 8.

[2] Der älteste christl. Katech. S. 163.

[3] Seder El. S. 71. Dass in dem uns vorliegenden Texte der Didache der Gerechtigkeit nicht Erwähnung getan wird, hat seine Geschichte. Sicher war hier paulinischer Einfluss wirksam und die „Liebe" hat die „Gerechtigkeit" verschlungen.

[4] Seder El. S. 189.

[5] Chullin, 44 b.

[6] Sed. El. S. 64 שלא כהוגן.

der Vernunft gemäss ist, ist hässlich, sowie hinwiederum alles Vernunftgemässe schön ist. [1]

Das Hässliche wurde detailliert in einem *Lasterkataloge* und das Vernunftgemässe in einem *Tugendkataloge* beschrieben. Dem wurde zum Schluss auch eine Eschatologie hinzugefügt.

Dieses Schema der Dreiteilung ergibt sich am besten aus dem Ps. 34, 12 ff. Die Ansprache des Psalmisten: „Kommt Kinder, höret auf mich, Gottesfurcht will ich euch lehren", ist bedeutungsvoll. Nicht *Thora* bietet er den „Kindern", seinen Pflegebefohlenen, an, sondern *Gottesfurcht*. Das ist die Sprache eines Missionars zu Heiden, die sich um ein jüdisches Gotteshaus sammeln. Diese will er zu „Gottesfürchtigen" machen. Dass man frommen Heiden schon früh die Benennung „Gottesfürchtige" gab, geht deutlich aus den Psalmen hervor. Es kommen hier zunächst in Betracht die Stellen: Ps. 115, 9—13; 118, 4; 135, 20.

Der Psalmist fasst seine Worte in die Lehre zusammen: „*Weiche vom Bösen und tue Gutes*" (V. 15). Wir fügen noch V. 17 und 23 hinzu: „Des Ewigen Zornblick ist wider die, so Böses tun, zu tilgen von der Erde ihr Gedächtnis." — „Jahwe erlöst die Seele seiner Knechte, und nicht in Strafe fallen alle, die sich *bergen* bei ihm!" Das will sagen: die Proselyten werden. [2]

Hier sind die Wurzeln zur Dreiteilung des Katechismus. An Vers 15 knüpften Laster- und Tugendkataloge an. Aus 17 und 23 entwickelte sich allmählich eine Eschatologie, die Lehre vom göttlichen Gerichte, eine Schilderung der Hölle, des Aufenthaltes der Gottlosen, und eine Schilderung des Paradieses, des Aufenthaltes der Gerechten, die sich bei *Gott bergen*.

Zu demselben Resultate kommt man durch Vergleichung

---

[1] Leg. alleg. III, 53 (I, 118). Vgl. Friedländer, Die religiösen Bewegungen, S. 137.

[2] Vgl. Ruth 2, 12 u. oben.



der noch vorhandenen Derech-erez-Traktate mit der Didache. Es ist *derselbe* Lehrstoff, der in beiden verarbeitet ist: Tugend- und Lasterkataloge mit einem eschatologischen Abschluss. Dasselbe gilt vom pseudophokylideischen Gedichte, wie es uns in den sibyllinischen Weissagungen überliefert ist. (Vgl. Orac. Sib. II, 68—145 und 256—284.)

In dieser Weise haben die palästinensischen Behörden das Missionswesen aufs beste geordnet. Der Missionar erhielt seine Anweisung über den zu erteilenden Unterricht. Sein Katechismus war zunächst für den *Ger Toschab,* für den *Halbproselyten,* bestimmt. Aber das war nur die Vorstufe. Das Hauptziel war, ihn allmählich zum *Ger-Zedek*, zum Proselyten der Gerechtigkeit, zu erziehen.

Zu seiner Legitimierung erhielt der Missionar ein Diplom, kraft dessen er auch richterliche Macht ausüben konnte. Ausserdem wird ihm wohl die Vollmacht erteilt worden sein, die Abgaben an den Tempel in Jerusalem, an denen sich nach Josephus [1] auch die „Gottesfürchtigen“ reichlich beteiligt hatten, einzusammeln.

Johannes und Jesus.

Es würde eine Lücke in unserer Darstellung sein, wenn wir nicht in aller Kürze wenigstens die abweisende Stellung, die Jesus der Heidenmission gegenüber einnahm, berücksichtigten.

Während die offiziellen Repräsentanten des Judentums die Heidenmission unter ihre Ägide genommen, während sie alles aufs beste geordnet, für ihre Missionare die genauesten Bestimmungen getroffen hatten, erhebt sich ein Mann aus dem Volke und verdammt ihr ganzes Vorhaben und lässt seinen Weheruf über die „blinden Führer“ ergehen. „Wehe Euch“, so lautet die Anklage Jesu, [2] „ihr Schriftgelehrte und Phari-

[1] Antiquit. XIV. 7, 2.
[2] Matth. 23, 13 f.

säer, ihr Heuchler, dass ihr das Reich der Himmel zuschliesset vor den Menschen, denn ihr kommt nicht hinein und lasst auch andere nicht hineinkommen, die hineingehen wollten. — Wehe Euch, ihr Schriftgelehrte und Pharisäer, ihr Heuchler, dass ihr Meer und Festland durchstreifet, um einen einzigen Proselyten zu machen; und wird er es, so machet ihr aus ihm einen Sohn der Hölle, zweimal so arg als ihr." — Das ist wahrlich eine deutliche Sprache! Und diese Stimmung Jesu gegen die von den Schriftgelehrten organisierte Propaganda unter den Heiden durchzieht die Evangelien.

Harnack's Worte darüber lauten:[1] „Sieht man von den Worten ab, die unser erster Evangelist dem auferstandenen Jesus in den Mund legt und die sich ähnlich im unechten Anhang zum zweiten Evangelium finden,[2] lässt man ferner die Geschichte der Weisen aus dem Morgenlande und gewisse alttestamentliche Zitate, welche der erste Evangelist in seine Darstellung eingeflochten hat,[3] bei Seite — so muss man anerkennen, dass Markus und Matthäus der Versuchung, in die Worte und in die Geschichte Jesu die Anfänge der Heidenmission einzutragen, fast durchweg widerstanden haben. Dass Jesus die Sünder zu sich gerufen und mit den Zöllnern gegessen, dass er am Sabbath geheilt, dass er die Pharisäer mit ihrer Gesetzesbeobachtung bekämpft und die Barmherzigkeit und das Gericht in den Mittelpunkt gerückt, dass er den Untergang des Tempels prophezeit hat, das ist der Universalismus, den sie bezeugen. Aber selbst die Geschichte von der Wahl bez. Aussendung der Zwölfe wird ohne Beziehung auf die Weltmission (Mark. 3, 13 ff. 6, 7 ff. und Matth. 10, 1 ff.) berichtet; ja Matthäus schränkt die Sendung ausdrücklich auf Palästina ein. 'Weichet nicht ab auf den Weg der Heiden und betretet keine samaritanische Stadt, geht vielmehr

[1] Die Mission, S. 25.
[2] Matth. 28, 19 ff., cf. Mark. 16, 15, 20.
[3] Cf. Matth. 4, 13 ff., 12, 18.

zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel' (10, 6), und 10, 23 heisst es: 'Ihr werdet nicht die Städte Israels sämtlich besucht haben, bis der Menschensohn kommt'. Fast noch charakteristischer ist die Erzählung vom kananäischen Weib; denn beide Evangelisten lassen darüber keinen Zweifel, dass die Geschichte im Sinne Jesu eine *Ausnahme* darstellt, [1] also die Regel bestätigt."

Wie ist dies aber zu erklären, dass Jesus, der der Eckstein der neuen Weltreligion geworden, von der „Welt" scheinbar nichts wissen wollte und sich damit begnügte, seine Wirksamkeit im Rahmen der kleinen jüdischen Welt einzuschränken?

Aus der jüdischen Apokalyptik, sowie aus zahlreichen Aussprüchen der Rabbiner wissen wir, dass die offizielle Schriftgelehrsamkeit nicht der einzige Ausdruck jüdischer Frömmigkeit war. Neben Sadduzäern und Pharisäern, die einander mit Halachoth befehdeten, die, um die Herrschaft über das Volk zu gewinnen, politische Fragen religiös und religiöse Fragen mit Politik lösen wollten, arbeiteten die stillen Frommen im Lande, die auf das Heil Hoffenden (mezapin lischua) an ihrer Selbstheiligung. Ihnen bedeutete die Politik gar nichts, die Religion alles. — Auch diese Frommen empfanden aufs bitterste den römischen Druck, aber gerade dieser bestärkte sie in ihrer Hoffnung, dass die Stunde der Befreiung im Anzuge sei. — Nie vorher hat die messianische Stimmung die Gemüter in solcher Spannung gehalten, wie in den Tagen Hillel's und Schammai's. Freiheitshelden erstanden wie Pilze aus der Erde und wollten das Reich Gottes erstürmen. Judas, der Sohn eines galiläischen Bandenführers, Simon, ein Sklave des Herodes, treten als Thronprätendenten auf. Athronges, von niedriger Abkunft aber von

---

[1] Nach Matthäus (15, 24) sagt Jesus ausdrücklich: „Ich bin nicht gesandt, denn nur zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel." Das πρῶτον bei Mark, 7, 27 ist nicht zu pressen.

grosser Körperkraft, zog plündernd und mordend gegen Römer und Herodianer zu Felde. Judas und Sadok erklärten den Zensus, den der Statthalter Quirinus angeordnet hatte, für ein Zeichen der Sklaverei, in der sich die Juden befänden. Da sei Schande und Sünde, *denn Gott allein ist König.* Sein Gesetz muss herrschen, nicht aber das der Römer. So bildeten sie die Partei der Eiferer, der Zeloten. In dieser Weise versuchten noch andere mit Verheissung von Wundern das Heil zu erstürmen.

Mitten in dieser Verwirrung, mitten in dieser fieberhaft erregten Zeit trat ein Mann auf, der nicht mit Waffen und nicht durch Wunder von aussen die Heilszeit herbeiführen wollte. Die Wunder, die er verkündete und forderte, und als deren Ausüber das Volk Israel in seiner Gesamtheit sich bewähren sollte, das waren Wunder, die von innen kommen sollten: Wunder der inneren Umkehr. — Als gewaltiger Bussprediger trat *Johannes der Täufer* auf, und als Fortsetzer der alten Propheten hat er den Finger auf die tiefste Wunde seines Volkes gelegt. — Das Evangelium berichtet von ihm: "In jenen Tagen aber tritt Johannes der Täufer auf und predigte in der Wüste von Judäa also: *Tut Busse, denn das Reich der Himmel ist herbeigekommen*" [1].

Mit diesem erschütternden Ruf hat der Prediger in der Wüste die messianische Bewegung, die die Welt aus den Angeln gehoben hat, eingeleitet. Und er hat Schule gemacht. Kein Geringerer als *Jesus von Nazareth* ist in seine Fusstapfen getreten. Denn auch er beginnt seine Wirksamkeit mit der Predigt: *Tut Busse, denn das Reich der Himmel ist herbeigekommen.*

Das ist Prophetenruf. Denn seit der Prophetenzeit hat man es in Israel nicht anders gewusst, als dass Umkehr Voraussetzung des Heils ist. Und so tönt es hundertfach aus der späteren jüdischen Tradition uns entgegen. [2] Israel kann

[1] Matth. 3, 1 f.
[2] Sanhedrin 97 b, Joma 86 a u. b.



nur durch Busse erlöst werden, denn so heisst es: "Kehrt zurück, ihr abtrünnigen Söhne, dann will ich eure Abfallssünden heilen" (Jer. 3, 22).[1] — Wer den hohen Beruf erhalten, ein Leiter der Völker zu werden, der darf selbst nicht blind sein. Diesem Leiter den Stab zu stecken, dazu fühlt sich Johannes berufen, und ihm folgt, treu bis in den Tod, Jesus. Beide wollen durch Israel das Himmelreich bringen. Aber erst muss Israel reif sein, reif durch Busse und Umkehr, dann kommen die Heiden.

Aus diesem Grunde waren Johannes sowohl wie Jesus Gegner der jüdischen Propaganda. Nach ihrer Ansicht haben die Schriftgelehrten und Pharisäer verkehrt begonnen: sie haben das Ende an den Anfang gesetzt.

Stephanus und Paulus.

Die Entwickelung der messianischen Idee hat indes einen andern Verlauf genommen, als Johannes und Jesus sich denselben gedacht hatten. Dafür ist Prophetenlohn ihnen beiden zu Teil geworden. Johannes wurde enthauptet und Jesus ans Kreuz geschlagen. Damit glaubte man, der messianischen Bewegung ein für allemal ein Ende bereitet zu haben. Da geschieht aber etwas Unerwartetes. Die Anhänger des Gekreuzigten geben nämlich wieder Lebenszeichen von sich: sie erdreisten sich, als Konkurrenten der jüdischen Mission aufzutreten. Es waren dies hellenistische Juden, die sich anschicken, im Namen des Gekreuzigten das Werk der ägyptischen Allegoriker fortzusetzen. Aber nicht wie diejenigen unter ihnen, die sich damit begnügen, nur theoretisch Gesetze der Schrift zu deuten, sondern die es wagen, die Konsequenzen aus ihren Deutungen zu ziehen und das Gesetz ganz und gar aufzuheben. Über Antinomisten dieser Art hat bereits Philo

[1] Jalkut zu Jes. 59, § 358. R. Jose der Galiläer sagt: Gross ist die Busse, denn sie führt zur Erlösung nach Jes. 59, 20.

geklagt. Seine diesbezüglichen Worte lauten: „Denn es gibt Leute, welche, weil sie den Wortausdruck des Gesetzes für ein Symbol geistiger Gegenstände halten, sich auf die Deutung dieser vorzüglich legen, jenen aber gering schätzen. Ich möchte ihnen Leichtsinn zur Last legen; denn man muss sich um Beides kümmern, sowohl um die genauere Untersuchung dessen, was verborgen ist, als auch um eine treue Beobachtung dessen, was offen vorliegt.“ (De migr. Abr. 16 [I, 450]).

Aber nicht nur in Ägypten, sondern auch in Palästina wird das „Joch der Gebote“ als ein drückendes empfunden. So lässt der Midrasch den Empörer Korach als Repräsentanten der *Lezim*, der Spötter, auftreten und legt ihm folgende Geschichte, die er öffentlich, vor der versammelten Gemeinde Israels, vorträgt, in den Mund: In meiner Nachbarschaft lebte eine arme Witwe mit ihren beiden Töchtern, die sich vom Ertrage eines Feldes ernähren sollten. Da kam die Zeit des Pflügens heran. Da sagte ihr Moses: Du sollst nicht Ochse und Esel zusammen zum Pflügen verwenden (Deut. 22. 10). Es kam die Zeit des Säens heran. Da sagte ihr Moses: Du sollst dein Feld nicht mit zweierlei Arten von Samen besäen. Schliesslich kam die Zeit der Ernte heran, da trat ihr ein Heer von Geboten entgegen: Gebote über die Nachlese, die vergessene Garbe, die Früchte des Eckfeldes und die Gebote über die Zehnten. Sie unterwirft sich dem göttlichen Gerichtsspruch und entrichtet alle ihr auferlegten Abgaben. Aber von ihrem Felde will sie sich befreien, und sie verkauft dasselbe und kauft für den Ertrag Schafe in der Hoffnung, jetzt weniger Abgaben zu haben. Es kam die Zeit, dass ihre Schafe Junge warfen. Da stand schon Aron vor ihr mit der Forderung: Die Erstgeburt gehört mir, denn so spricht der Heilige, gelobt sei er: Jedes männliche erstgeborne Stück, das dir unter deinen Rindern und Schafen geboren wird, sollst du Jahwe, deinem Gotte, weihen (Deut. 15, 19). Es kam die Schurzeit heran. Flugs war der Priester zur

Stelle und begehrte seinen Teil, denn so lautet das Gebot: Das vorzüglichste von der Schur deiner Schafe hast du ihm zu geben (Deut. 18, 4). Jetzt aber war das Mass voll, und die arme Witwe beschloss nun, ihre Lämmer zu schlachten. Das tat sie auch in der Hoffnung, endlich einmal von Priesterabgaben befreit zu sein. Indes war dies wieder ein Irrtum. Der Priester stellte sich ein und auf Grund der Schrift forderte er für sich „das Vorderbein, die beiden Kinnbacken und den Magen" (Deut. 18, 3). Entsetzt rief die arme Witwe: Da mich nichts vor der Habgier des Priesters schützen kann, so lege ich den Rest meiner Habe in den Bann. Wenn ich nichts habe, so soll auch der Priester nichts mehr haben. — Du irrst dich, rief beutegierig der Priester, dieser letzte Rest gehört mir, denn so sagt die Schrift: Alles Gebannte in Israel soll dir gehören (Num. 18, 14). — Der Priester nahm diesen Rest, ging seiner Wege und liess die Witwe mit ihren beiden Töchtern weinend zurück. [1]

Eine grössere Satire gegen das Gesetz konnte kaum geschrieben werden. Und solche Stimmen wurden auch in Palästina laut. Und was noch mehr ist, diese palästinensischen Antinomisten organisieren sich und gehen mit den hellenistischen Anhängern des Gekreuzigten Hand in Hand und wollen das Gesetz zerstören. Da raffen sich die Behörden in Jerusalem auf und sinnen auf Mittel, dieser Bewegung Herr zu werden. Der erste, der ihrem Glaubensfanatismus zum Opfer fiel, war ein hellenistischer Jude, der Armenpfleger Stephanus. Die Anklage gegen ihn vor dem Synhedrium lautete, dass er fortgesetzt blasphemische Reden führe gegen den „heiligen Ort" und das Gesetz, indem er behaupte, dass Jesus den Tempel zerstören und die Sitten, die Moses geboten habe, ändern werde. — Über das tragische Ende des Stephanus berichtet die Apostelgeschichte:[2] „Und sie trieben ihn zur Stadt hinaus

[1] Midrasch Tehillim zu Ps. I נטלה והלך לו הניחה בוכה היא ושתי בנותיה

[2] 7, 58.

und steinigten ihn. Und die Zeugen legten ihre Kleider ab zu Füssen eines jungen Mannes mit Namen *Saul.*" Von diesem Saul wird weiter berichtet:[1] „Saulus aber hatte Gefallen an seiner Ermordung. An diesem Tage aber erhob sich eine grosse Verfolgung über die Gemeinde in Jerusalem. Da zerstreuten sich alle in die Landschaften von Judäa und Samaria mit Ausnahme der Apostel . . . Saul aber verwüstete die Gemeinde, er drang in die Häuser ein, schleppte Männer und Frauen fort und lieferte sie ab ins Gefängnis." In dieser Weise wurde der Kampf gegen die neue Sekte, die die Sitten Moses' ändern wollte, geführt und Saul fühlte sich berufen, eine Hauptrolle in dieser Bewegung zu spielen. Eine tüchtige Probe seiner Leistungsfähigkeit hat er ja eben in Jerusalem abgelegt.

Wer war dieser Saul, und was mag ihn veranlasst haben, diese neue Sekte so gründlich zu hassen?

Er selbst sagt von sich aus, dass ihn Gott *vom Mutterleibe an ausgesondert* hat, um als sein Apostel unter den Heiden zu wirken.[2] Seine Wiege stand fern vom Heiligen Land in Tarsus, der Hauptstadt Ziliziens, berühmt als Zentralpunkt für Künste und Wissenschaften. Sein Vater gehörte der Partei der Pharisäer an. Der Abstammung nach war er ein Benjaminit. Das war die Veranlassung, dass er seinem Sohne nach dem ersten Helden seines Stammes den Namen Saul gab.[3] Als Sohn eines Pharisäers wird Saul sich schon frühzeitig eine gründliche Kenntnis der *schriftlichen* und *mündlichen* Lehre angeeignet haben. Da das Griechische seine Muttersprache war, so wird er es wohl nicht versäumt haben, sich ein bestimmtes Mass von Bildung anzueignen. Im lebhaften Getriebe einer Grosstadt strömen einem begabten Jüngling auch unbewusst Zeitideen, Begriffe und Vorstellungen der Umwelt

[1] Apostelg. 8, 1 ff.

[2] Gal. 1, 15 ist nach Jer. 1, 5 gebildet. Auch Paulus weiss sich als nabi la-gojim berufen. Erst später kam die Umdeutung.

[3] Zur Erklärung des Namens Paulus vergl. I. Sam. 9, 21 und 15, 17.

zu. Und Saul muss, wie seine spätere Entwicklung zeigt, zu den begabtesten Jünglingen gehört haben. Als Sohn eines römischen Bürgers konnte er sich in der Grosstadt frei bewegen und von allen Bildungsmitteln ohne Schwierigkeit Gebrauch machen. Wie das zu jener Zeit bei den Juden Sitte war, liess ihn sein Vater das Handwerk eines Zeltmachers erlernen. Freilich ohne zu ahnen, dass dieser Sohn einmal die „Zelte Sem's" so ausweiten wird, dass die Söhne Jafet's in denselben Platz finden werden.

Über Sauls religiöse Entwicklung in seiner Vaterstadt können wir nichts Bestimmtes aussagen. Doch scheint ein gelegentlicher Ausspruch über seine Vergangenheit es wahrscheinlich zu machen, dass sich schon frühzeitig seine unbändige, revolutionäre Natur geltend gemacht hat. Paulus sagt von sich: „Ich aber lebte ohne Gesetz so dahin" (Röm. 7, 9). Das kann sich nur auf seine Jugendjahre in Tarsus beziehen. Der strenge und gewissenhafte Unterricht in der pharisäischen Lehre, den er von seinem Vater erhalten, hat den in der Grosstadt lebenden Jüngling zum Widerspruch gereizt, und er mag schon damals die ersten Versuche gemacht haben, an den Stäben des Käfigs zu rütteln. So entwickelte auch er sich allmählich zu einem liberalen Diasporajuden, der sich nicht damit begnügt, mit Hülfe der Allegorie die Schrift umzudeuten, sondern sie dient ihm geradezu als Mittel, das Gesetz zu verwerfen. So lebte er „ohne Gesetz" dahin.

In diesem „gesetzlosen" Zustande trat ein Ereignis ein, das für ihn von grösster Bedeutung wurde: seine Übersiedelung nach Jerusalem. — Die Motive seiner Reise kennen wir nicht. Wollte er in Jerusalem in der Synagoge seiner Landsleute, der Zilizier, Propaganda für sein gesetzloses Judentum machen? Vielleicht. Soviel indes steht fest, dass der Diasporajude Saulus in Jerusalem mit Leib und Seele ein *Pharisäer* geworden, und dass er ein solcher bis an sein

Lebensende geblieben ist. In der Schule des humanen Gamaliel hat er den Grund gelegt zu seiner erneuerten Weltanschauung. Hier ist ihm sein Beruf, Heidenmissionar zu werden, klar geworden; denn das Hillel'sche Wort: „liebe die Menschen und führe sie zur Thora“ ist Tradition bei den Nachkommen dieses gefeierten Lehrers geblieben. Und Gamaliel selbst, ein Freund der griechischen Sprache, mochte schon aus dem Grunde den eifrigen Jünger, den Kenner der griechischen Sprache, zu diesem Berufe ermuntert haben. Mit welchem Erfolge er seine Studien betrieben, und welche Wirkung sie auf ihn ausgeübt, darüber stellt sich der spätere Paulus selbst folgendes Zeugnis aus: „Ich habe es im Judentum vielen Kameraden meines Stammes zuvorgetan, als übertriebener Eiferer, der ich war, für die Überlieferungen meiner Väter“ (Gal. 1, 14).

Die Zeit, in der wir uns befinden, war für die Ausübung seines Berufes die geeignetste. Die Anhänger des Gekreuzigten gaben Veranlassung genug, die Augen der Behörden zu öffnen. Ihre intensive Propaganda wuchs mit jedem Tage. Frühere Gesinnungsgenossen des Saulus, hellenistische Juden, welche die „Überlieferungen der Väter“ kraft ihres Glaubens an den Gekreuzigten aufheben wollen, erwecken seinen Zorneifer, und er beschliesst, diese Antinomisten mit Stumpf und Stiel auszurotten. Als bekehrter Pharisäer kennt er aus eigener Erfahrung die Gefahr, die gerade von dieser Seite dem Judentum droht. Darum erblickt er in diesen seine schlimmsten Rivalen, nicht aber in den Säulenaposteln, die streng nach der Überlieferung der Väter leben.

Wir haben von seinem Rasen bei der Stephanusaffaire gehört. Jetzt steht er im Begriff, sein trauriges Handwerk in gleicher Weise fortzusetzen. Mit einer Legitimation von seiten des Hohenpriesters versehen, begibt er sich nach Damaskus, um diejenigen, die seiner Mission im Wege stehen, aus dem Felde zu räumen. Dieser Gang nach Damaskus wird

indessen dem offiziellen Judentum zum Verhängnis, zum folgenreichsten Ereignis aber in der Geschichte des Christentums.

Paulus hat vor den Toren von Damaskus den auferstandenen Messias gesehen und gehört.

„Der genaue Hergang des Erlebnisses wird uns in der Apostelgeschichte nicht weniger als dreimal[1] erzählt. Vor den Toren von Damaskus hatte Paulus eine Lichterscheinung, er hörte eine Stimme, die eindringlich mit ihm sprach, und er hatte die Gewissheit, dass es Christus selbst war, der ihn mit einem Machtwort in seine Gefolgschaft rief. Der Eindruck war so übermächtig, dass Paulus zu Boden stürzte und auf einige Zeit erblindete. Sieht man von dem letzten Zuge ab, der vielleicht in den Gesundheitsverhältnissen des Paulus begründet ist, so haben wir in der Erzählung eine typische Bekehrungsgeschichte, wie sie in der Geschichte der Religionen, und nicht am wenigsten des Christentums, seitdem tausendfach wiedergekehrt ist.[2] Ein solches Ereignis kommt nicht zustande, wenn nicht bestimmte psychologische Voraussetzungen vorhanden sind, denen wir auch bei Paulus nachfragen dürfen. Gedanken, Erinnerungen und Eindrücke, die bei mannigfachen Gelegenheiten aufgenommen und durchdacht sind, ballen sich in einem Augenblick zusammen wie eine Gewitterwolke und werfen mit elementarer Wucht den Menschen zu Boden. Aus dem Gewirr disparater Empfindungen, die ihn hin und her zogen und elend machten, bricht in leuchtender Klarheit ein grosser Gedanke hervor, den er als fremd und neu anstaunt; das wird fortan der Leitstern seines Lebens. Er hat das Gefühl, dass Gott mit eigener Hand in sein Leben eingegriffen hat, um ihm eine neue Richtung und einen neuen Inhalt zu geben. Welches waren nun aber die Momente, durch die sich Paulus

---

[1] Apostelg. 9, 3 ff.; 22, 6 ff.; 26, 12 ff.

[2] Vgl. James-Wobbermin, Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. S. 207

vom Pharisäismus abgestossen fühlte, ohne es zu wissen, und wie ist bei ihm die geheime Sympathie mit dem Christentum zustandegekommen zu einer Zeit, während er noch seine Bestrafung ins Werk zu setzen sich bemühte?“ [1]

Die Beteiligung des Paulus an der Steinigung des Stephanus war die Vorbereitung zu seinem Erlebnis vor den Toren von Damaskus. Dieser hellenistische Antinomist hat den eifrigen Pharisäerjünger, der für die Überlieferungen der Väter in den Tod zu gehen bereit war, zum intensivsten Hasser der Feinde Gottes gemacht. So zieht er denn racheschnaubend seinem blutigen Ziele entgegen. Sein Gehirn befand sich im gereiztesten Zustande; in manchen Augenblicken war er verwirrt und erschüttert. Das göttliche Gebot: Du sollst nicht morden! stand in Flammenschrift vor seinen Augen. Das Bild seines humanen Lehrers Gamaliel, der Geist Hillel's kamen vielleicht wieder in seinem Gedächtnis zum Vorschein. Die Abscheulichkeit seines Vorhabens stand lebendig vor ihm. Sein Gewissen erwachte. Er sah sich mit dem Blute des Stephanus bedeckt. Und dieses Blut schrie nach Rache. Er war der Mörder, und die sühnende Gerechtigkeit fordert, dass er sein eigenes Leben für seine Schuld hingebe. Statt dessen will er fortfahren, Schuld auf Schuld zu häufen! Und was war denn eigentlich das Verbrechen dieses Blutzeugen? Er hatte den Messias gefunden und von diesem behauptet, dass er den Tempel zerstören und die Sitten, die Moses geboten, ändern werde. Und für diesen Glauben ist er freudig gestorben. Ist denn ein solcher Angriff auf den Tempel und die Verkündigung eines neuen Gesetzes in Israel etwas Unerhörtes? Hat nicht ein *Jeremias* das Gleiche getan? Vielleicht hatte Jesus recht und nicht minder sein Blutzeuge Stephanus? Wer verbürgt mir denn meine Gerechtigkeit? Wie kann ein Mörder

[1] Vgl. H. Achelis, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten, I, S. 39 f. Diesem trefflichen Werke ist der angeführte Passus entlehnt.



überhaupt gerecht sein? — Dies an Stephanus begangene Verbrechen will ihm sein Herz zerreissen. Er ist zu Tode betrübt. Und in dieser Seelennot war er vorbereitet, die Stimme Jesu zu hören. „Saul, Saul, was verfolgst du mich! Es wird dir schwer werden, wider den Stachel zu löcken.“ [1]

Jetzt wird ihm mit einem Male alles klar und deutlich. Stephanus hatte recht, und er ist der Sünder. Zerknirscht und zerschmettert, von tiefster Reue erfüllt, steht er da und sinnt nach über seine schreckliche Vergangenheit. Bald aber rafft er sich auf in heiligem Jauchzen seiner Seele darüber, dass er, eine Fehlgeburt der Schöpfung, begnadigt wurde, den Messias zu sehen und zu hören. Nun sind alle Rätsel gelöst und alle Anstösse beseitigt. Jetzt gilt es für ihn, der kein Theoretiker war, die neue Überzeugung in Taten umzusetzen. Es gilt, die Konsequenzen aus der Erkenntnis, dass der auferstandene und bei Gott lebende, auf Erden gekreuzigte Jesus der von den Vätern erwartete Messias ist, voll und ganz zu ziehen. Jetzt ist der Zeitpunkt, in dem die Völker der Erde durch Abraham gesegnet werden sollen, gekommen. Jetzt soll sich die prophetische Wahrsagung erfüllen: „Und an jenem Tage soll Jahwe der eine sein und sein Name der einzige“. [2]

Die Christuslehre des Paulus.

Nach seinem grossen Erlebnis bei Damaskus wäre es, nach unserem Dafürhalten, das Natürlichste gewesen, dass Paulus sich nach Jerusalem begeben hätte, um denen, die den persönlichen Umgang mit Jesus gepflegt, die Zeugen seines Erdenwallens, seines Kreuzestodes und seiner Auferstehung gewesen, die Worte göttlicher Weisheit aus seinem Munde vernommen, von der Fülle der Gnade, die ihm geworden, zu erzählen, um Worte des Meisters sich von ihnen mitteilen zu lassen, um

[1] Apostelg. 26, 14.
[2] Sach. 14, 9.

sich mit ihnen zu beraten, von ihnen eine Richtschnur für seinen künftigen Lebenswandel, ein Programm für seine neue Wirksamkeit zu erhalten. Aber dies alles liegt jetzt ganz abseits der Gedankenwelt des Paulus: die „Säulenapostel“ haben ihm jetzt nichts zu sagen. Er steht jetzt auf gleicher Stufe mit ihnen. Was diese an Jesus und mit Jesus *erlebt*, hat für ihn gar kein Interesse. Das könnte nur *sein* Messiasbild trüben. Er hat den *Auferstandenen* gesehen, es war seine Stimme, die ihn aus dem Sündenschlaf geweckt. Und er hat nunmehr nur für diesen Sinn und Interesse; in seinen Dienst will er nun treten, für ihn leben und gekreuzigt werden. Es handelt sich fortan nicht mehr um eine irdische, sondern um eine himmlische Grösse. So lautet denn sein Bericht folgendermassen:[1] „Als es aber dem, der mich vom Mutterleibe an ausgesondert und durch seine Gnade berufen hat, gefiel, seinen Sohn an mir zu offenbaren, auf dass ich ihn unter den Heiden verkünde, da wandte ich mich sofort nicht auch noch an Fleisch und Blut, ging auch nicht hinauf nach Jerusalem zu denen, die vor mir Apostel waren, sondern ich ging nach Arabia und kehrte dann wieder zurück nach Damaskus. Nachher, drei Jahre später, ging ich nach Jerusalem hinauf, um Kephas kennen zu lernen, und verweilte bei ihm fünfzehn Tage. Einen andern von den Aposteln habe ich nicht gesehen, ausser Jakobus, den Bruder des Herrn.“ Entfernt vom Schauplatze der Begebenheiten sinnt nun Paulus nach über sein folgenschweres Erlebnis, sammelt er seine Gedanken, plant er über sein Missionswerk, lebt er sich in seinen Messias ein. Es gab jetzt nicht geringe Schwierigkeiten zu überwinden. In den Tagen Pauli hatten die Juden mehrere Messiastypen, und für alle standen messianische Weissagungen zu Gebote. Im Mittelpunkte stand die Hoffnung auf einen Kriegshelden vom Stamme Davids oder auf einen himmlischen „Menschensohn“, der die Zerstreuten sammeln

[1] Gal. 1, 15 ff.

und die innerlich Zerklüfteten vereinen und mit Hilfe himmlischer Mächte Israel vom römischen Druck befreien werde. Oder ein neuer Moses sollte kommen als Befreier und Gesetzgeber. Vorerst sollte aber der Prophet Elias erscheinen, um dem verheissenen Messias den Weg zu bereiten. Und nach seiner Ankunft sollte die Auferstehung der Toten stattfinden. Es ist darum nur begreiflich, dass die Juden in ihrer Gesamtheit Jesus, den Gekreuzigten, als Messias abgelehnt haben, ja ablehnen mussten. Ganz anders Paulus. Ihm ist der Messias ad oculos demonstriert worden. Diese Gewissheit konnte ihm kein Mensch rauben. Nun galt es, diesen neuen Plan Gottes aus der Schrift und aus der Tradition zu erforschen, um nicht für sich, sondern für andere das Ärgernis, das dieses aller Tradition hohnsprechende Ereignis bereitete, zu beseitigen. Nun galt es, die Konsequenzen aus seiner Erkenntnis und seinem Glauben voll und ganz zu ziehen und der Welt zu zeigen, dass sein Lehrer und Führer Stephanus recht hatte und auch weiter recht behalten muss.

Grundlegend für den paulinischen Messiasbegriff ist zunächst Daniel 7, 13 f.: „Ich schaute weiterhin in den Nachtgesichten: da kam einer, der einem Menschen glich, mit den Wolken des Himmels heran, gelangte bis zu dem Hochbetagten und wurde vor ihn gebracht. Dem wurde nun Macht, Ehre und Herrschaft verliehen: alle Völker, Nationen und Zungen mussten ihm dienen; seine Macht soll eine ewige und unvergängliche sein, und sein Reich niemals zerstört werden."

Weiter kommt in Betracht Ps. 2, 7 f.: „Jahwe sprach zu mir: Du bist mein Sohn, ich habe dich heute gezeugt. Heische von mir, so will ich dir die Völker zum Erbe geben und die Enden der Erde zum Eigentum".

Von grosser Bedeutung für die Ausgestaltung des Messiasbildes ist auch die Aussage der *Weisheit* über sich selbst: „Jahwe schuf mich als den Anfang seiner Wege, als erstes seiner Werke, vorlängst. Von Ewigkeit her bin ich einge-

setzt, zu Anbeginn, seit dem Ursprunge der Erde. Als die Urfluten noch nicht waren, wurde ich geboren, als es noch keine Quelle war, reich an Wasser. Ehe die Berge eingesenkt waren, vor den Hügeln war ich geboren, ehe er noch Land und Fluren geschaffen hatte und die Masse der Schollen des Erdkreises. Als er den Himmel herstellte, war ich dabei, als er die Wölbung über den Ozean festsetzte, als er die Wolken droben festigte, als Haltung gewannen die Quellen des Ozeans, als er dem Meere seine Schranke setzte, dass die Wasser seinen Befehl nicht überschreiten durften, als er die Grundfesten der Erde feststellte: da war ich ihm als Werkmeisterin zur Seite; da war ich ganz Entzücken Tag für Tag, spielend geschäftig vor ihm zu jeder Zeit, spielend auf seinem Erdenrund, und hatte mein Entzücken an den Menschenkindern" (Sprüche 8, 22–31).

Bevor wir in der Entwicklung der paulinischen Christuslehre weitergehen, müssen wir an den Ausspruch Pauli erinnern: „Obwohl ich frei dastand gegenüber von allen, habe ich mich allen zum Knecht gemacht, um recht viele zu gewinnen" (1 Kor. 9, 19). So ist er den Juden ein Jude, den Heiden ein Heide geworden. Er hat also mit vollem Bewusstsein sich in heidnisches Wesen vertieft und von ihren Glaubensvorstellungen sich mancherlei, was ihm zu passen schien, angeeignet. Um die Heiden aus dem Schlamm der Sünden zu befreien, musste er sich ihnen accommodieren, musste er in ihrem Schlamme untertauchen. So hat er heidnisches Gut in Fülle sich angeeignet. Er hat es freilich in seinem Schmelztiegel geläutert, aber das vereinigende Band wollte er nicht völlig zerschneiden. Sonst wäre es ein Ding der Unmöglichkeit gewesen, den Weg zu ihren Herzen zu finden. Wie in Altisrael die Priester aus heidnischem Material einen monotheistischen Kultus aufgebaut, so hat auch Paulus für seine Zwecke mit heidnischem Material gearbeitet.

Wenn wir bedenken, dass der Strom des Synkretismus in seiner Vaterstadt Tarsus am stärksten floss, wenn wir uns weiter vor Augen halten, dass die Anschauung von der absoluten Transzendenz Gottes und der Notwendigkeit von Mittelwesen zwischen ihm und der Schöpfung nicht allein in der griechischen Welt, sondern auch auf jüdischem Gebiet — besonders in mystischen Kreisen — eingebürgert war, [1] so wird es Paulus keine Schwierigkeiten bereitet haben, den Heiden Konzessionen zu machen und mit ihnen über seinen Messias in heidnischer Sprache zu sprechen. Einen *jüdischen* Messias, einen Nachkommen Davids hätte er ja unter ihnen gar nicht verkünden können. — Wir eignen uns daher voll und ganz die Worte Arnold Meyers an: [2] „Weitere Aussichten erschlossen sich dem sehnsüchtig ausschauenden jüdischen Mystiker, wenn er daran dachte, dass der Messias im Psalm als 'Gottessohn' angeredet wurde. Dann konnte der Messias die Wahrheit all der heidnischen Erzählungen sein von den Göttersöhnen, die kämpfend und helfend vom Himmel herabgestiegen waren. So hatte ja schon der babylonische Marduk als Sohn des Himmelsgottes im Auftrag seines Vaters wider die Mächte des Chaos gekämpft und den Sieg davongetragen; zugleich war er Schöpfer und Ordner der Welt geworden. Ein segenverbreitender, ordnender und weltlenkender Gottessohn war auch der ägyptische Hermes-Thot, die personifizierte Vernunft Gottes, der Logos. Andere Göttersöhne waren in die Unterwelt hinabgestiegen, um die dort Gefangenen zu befreien. Einer, Adonis, der 'Herr' mit Namen, starb alljährlich und kam nach drei Tagen wieder lebend zur Oberwelt. Zu Tarsus in Zilizien, in Paulus' Geburtsort, war ein Mittelpunkt, wo all dergleichen Götter in offenen und ge-

[1] Vgl. Jer. Sanhedrin 1, 1: אמר ר' יהודה בן פזי אף הקב"ה אין דן יחידי Vgl. die Stellen über den „Hofstaat Gottes" bei Weinstein, Zur Genesis der Agada, S. 35.

[2] Wer hat das Christentum begründet, Jesus oder Paulus? S. 39, in „Lebensfragen", herausg. von H. Weinel. Vgl. Meyer, Die Auferstehung Christi, S. 297, ebenfalls in „Lebensfragen".

heimen Kulten gepflegt wurden. Hier konnte ein Paulus Vorstellungen und Hoffnungen gewinnen, die sich ihm alle in der Gestalt seines Messias zusammen vereinen mochten. Oder sie waren längst in apokalyptischen, in mystisch gerichteten Rabbinerschulen gelehrt und vorgetragen worden, so dass Paulus mit dem himmlischen Messias, dem Gottessohn und Herrn, den er mit dem 'Herrn' des alten Testaments gleichsetzt, als mit einer ganzen jüdisch-gnostischen Christuslehre vertraut sein konnte, ehe er Christ ward. Denn alle Züge seines Christus: der Messias im Fleisch, der Davidssohn, der Diener des Gesetzes und andererseits der himmlische Mensch, der andere Adam, in der Lichtherrlichkeit vor Gott, der Gottessohn, der die Welt im Auftrage des höchsten Gottes schafft, der die Feinde Gottes bekämpft, der in die Unterwelt hinabsteigt, der göttliche Herr, der stirbt und bald aufersteht, sind Vorstellungen, die damals in der Luft lagen, ja hier und dort Tausenden heilig und teuer waren. Freilich wogten damals diese Vorstellungen wirr durcheinander; nirgends sehen wir sie sonst so vereinigt wie bei Paulus — trotzdem kann die Christuslehre des Paulus, abgesehen von dem Leiden seines Christus am Kreuz, ganz wohl in irgend einer Rabbinerschule der Diaspora schon länger gepflegt und vorgetragen sein. Denn es lässt sich kein Grund dafür einsehen, dass irgendeiner dieser Züge der Christuslehre des Paulus erst zugewachsen wäre, als er Christ geworden war, — von wem denn, da er von keinem christlichen Lehrer lernen wollte? An eine christliche Spekulation des Apostels lässt sich erst recht nicht denken, er hat doch seinen himmlischen Christus ein für allemal bei Damaskus gefunden."

Zu den hier von Arnold Meyer vorgetragenen Sätzen sollen jetzt einige wichtige Belegstellen aus der palästinensischen wie aus der hellenistischen Eschatologie angeführt werden.

Pesikta rabbati (ed. Friedmann), P. 36, S. 161 f.: Welches ist das Licht, worauf die Gemeinde Israels hofft? Es ist das

Licht des Messias, denn es heisst: „Und Gott sah das Licht, dass es gut war“ (Gen. 1, 4); daraus geht hervor, dass Gott, bevor er die Welt geschaffen, auf den Messias und sein Wirken geschaut und ihn, bis seine Zeit kommt, unter dem Thron seiner Herrlichkeit verborgen hat. — Es sprach der Satan zu Gott: Herr der Welt! das Licht, welches du unter deinem heiligen Thron verborgen hast, wessen ist es? Und Gott antwortete: Es gehört dem, der dich einst in Schmach und Schande versetzen wird. Darauf bat der Satan: Lasse mich ihn schauen. Und Gott erwiderte: Komm und sieh! — Als der Satan ihn erblickte, erfasste ihn ein Beben, er fiel auf sein Angesicht und sprach: Das ist sicher der Messias, der einst mich und alle Fürsten der Welt in die Hölle schleudern wird, denn es steht geschrieben: „Er macht verschwinden den Tod für immer, und es löscht Gott, der Herr, die Träne von jeglichem Angesichte, und seines Volkes Schmach tut er ab von der ganzen Erde“ (Jes. 25, 8).

Henoch 48, 2—6: Zu jener Stunde wurde jener Menschensohn bei dem Herrn der Geister und sein Name vor dem Betagten genannt. Bevor die Sonne und die (Tierkreis-) Zeichen geschaffen, und bevor die Sterne des Himmels gemacht wurden, wurde sein Name vor dem Herrn der Geister genannt. Er wird ein Stab für die Gerechten und Heiligen sein, damit sie sich auf ihn stützen und nicht fallen; er wird das Licht der Völker und die Hoffnung derer sein, die in ihrem Herzen betrübt sind. Alle, die auf dem Festlande wohnen, werden vor ihm niederfallen und anbeten und preisen, loben und lobsingen dem Namen des Herrn der Geister. Zu diesem Zwecke war er auserwählt und verborgen vor ihm (Gott), bevor die Welt geschaffen wurde, und (er wird) bis in Ewigkeit vor ihm sein.

Daselbst 46, 4 ff.: Und dieser Menschensohn, den du gesehen hast, wird aufwecken die Könige und die Mächtigen von ihren Lagern und die Gewaltigen von ihren Sitzen, und er wird

lösen die Zäume der Gewaltigen und zerbrechen die Zähne der Sünder. Und er wird die Könige herabstürzen von ihren Stühlen und von ihrer Königsherrschaft, weil sie ihn nicht erheben noch loben und ihm nicht demütig danken, von seiten dessen ihnen doch die Königsherrschaft gegeben ist. Und das Angesicht der Gewaltigen wird er stürzen und sie mit Schande erfüllen; und Finsternis wird ihre Wohnung sein und Würmer werden ihr Lager sein; und sie dürfen nicht hoffen aufzustehen von ihren Lagern, weil sie nicht erheben den Namen des Herrn der Geister.

Daselbst 62, 7: Denn vormals ist der Menschensohn verborgen gewesen, und zwar hatte ihn der Höchste verborgen vor seiner Macht, aber offenbart den Auserwählten.

Daselbst 55, 4: Ihr mächtigen Könige, die ihr auf dem Festlande wohnen werdet, ihr sollt meinen Auserwählten sehen, wenn er auf dem Throne meiner Herrlichkeit sitzen und den Asasel, seine ganze Genossenschaft und seine Scharen im Namen des Herrn der Geister richten wird. [1]

Vom Messias haben wir auch die folgende Aussage. Jes. 61, 10 liest man: „Wonniglich freue ich mich mit Jahwe, es jauchzt meine Seele in meinem Gotte; denn er hat mir angelegt Gewänder des Sieges, den Mantel des Heils mir umgetan, wie ein Bräutigam anlegt den feierlichen Schmuck, und wie eine Braut anlegt ihr Geschmeide." Dieser Stelle wird hinzugefügt: daraus kann man ersehen, dass der Heilige, gelobt sei er, den Messias mit einem Gewand umhüllen wird, das von einem Ende der Welt bis zum andern glänzen wird, und Israel wird sich dieses Lichtglanzes bedienen und wird sprechen: Heil der Stunde, in der der Messias geschaffen wurde, Heil dem Leibe, aus dem er hervorgegangen, Heil dem Geschlechte, dessen Augen ihn schauen, Heil dem Auge, das sehnsüchtig auf ihn harrt, denn das Öffnen seiner Lippen bringt Segen und Frieden, sein Reden bringt Beruhigung, sein Denken Sicherheit, seine Zunge wirkt

[1] Vgl. noch IV Esra 12, 31; 13, 1—6; 11, 25—39 u. v. a. St.



Verzeihung und Vergebung, sein Gebet ist lieblicher Duft, sein Flehen bewirkt Heiligkeit und Reinheit. Heil Israel ob des ihm aufbewahrten Gutes, denn so heisst es: Wie gross ist dein Gut, das du geborgen hast denen, die dich fürchten; bereitet hast denen, die sich bei dir bergen, angesichts der Menschenkinder (Ps. 31, 20). [1]

Nach Targum zu Jes. 42, 2; 53, 4 wird der heilige Geist auf dem Messias ruhen, und in Folge seines Verdienstes wird Sündenvergebung erfolgen.

Was vom Messias ausgesagt wird, findet sich auf palästinensischem Boden wieder in den Spekulationen über den Engel Michael, über Henoch und Metatron, wie nicht minder über die „Chokma", die aber aufs innigste mit den Spekulationen über die Sophia und den Logos bei den Hellenisten zusammenhängt. Einige wenige Stellen sollen das beweisen.

Im hebräischen Henochbuche liest man: Der Heilige, gelobt sei er, sprach: Ich habe erhoben, erwählt und bewahrt den Metatron, meinen Knecht, weil er einzig ist unter allen Himmelsscharen. Ich habe ihn erhoben im Zeitalter des ersten Adam. Und als ich wahrnahm, dass das Geschlecht der Sündflut verderbt war, da entfernte ich meine göttliche Majestät (Schechina) von ihren Kindern, und ich stieg unter Jubel und Posaunenschall in die Höhe, wie es heisst: „Es stieg auf Gott mit Jubel und Jahwe mit Posaunenschall" (Ps. 47, 6). Ich nahm auch den Henoch, Jareds Sohn, weg von ihnen und erhob ihn unter Jubel und Posaunenschall, damit er mir als Zeuge unter den vier Chajjoth des göttlichen Thrones diene... Ich erhob seinen Thron und liess ihn von der Herrlichkeit meines Thrones erglänzen. Ich verwandelte sein Fleisch in Feuerflammen und alle seine Gebeine in Feuersgluten. Ich verwandelte sein Aussehen in das des Blitzes und seiner Augen Licht in ein nie verlöschendes Licht. Ich liess sein Antlitz erglänzen im Lichte des Sonnenglanzes, und den Glanz seiner

[1] Pesikta r. P. 37, Pes. d. R. K. P. 22 Ende.

Augen machte ich gleich dem Strahle des Thrones der Herrlichkeit .... Ich übertrug auf ihn meine Pracht und Herrlichkeit und den Glanz meiner Ehre (Kabod), die auf dem Thron der Ehre (Kabod) ruht, und ich nannte ihn: „Jahwe der Kleine“, „Fürst des Angesichts“, „Kenner der Geheimnisse“ ... damit er Regenten der Erde entthrone und neue wieder einsetze, wie geschrieben steht: Und er wechselt die Zeiten und Bestimmungen, er setzt Könige ab und setzt Könige ein, gibt Weisheit den Weisen und Kenntnis den Einsichtigen (Dan. 2, 21).

Aus dem Buche Hechaloth XI führe ich folgende Stelle an. R. Ismael sagt: Metatron, der Fürst des Angesichts, sagte mir: Weil der Heilige, gelobt sei er, mich mehr als alle Engel liebt, hüllte er mich in ein Lichtgewand ... und setzte mir eine königliche Krone auf, deren Glanz nach allen Richtungen des Himmels Arabot, sowie nach den sieben Himmeln und den vier Weltgegenden hin sich verbreitet, und befestigte dieselbe auf meinem Haupte und benannte mich angesichts aller Himmelsscharen mit dem Namen „Jahwe der Kleine“, nach den Worten der Schrift: „Denn mein Name ist in ihm“ (Ex. 23, 21).

Diese Mittlerrolle des Metatron ist aber auch der älteren jüdischen Tradition nicht fremd. Die Schriftworte: „Und zu Moses sprach Er (Gott): Steige auf zu Jahwe (Ex. 24, 1)“ werden von einem talmudischen Lehrer erklärt, es sei damit gemeint: Steige auf zu Metatron, dessen Name gleich ist dem Namen seines Herrn. [1]

Für Metatron sagte man auch promiscue Henoch und Michael. So bezieht Pseudo-Jonathan in der angeführten Stelle das „Er“ auf den Engel Michael, den er „Fürst der Weisheit“ benennt.

Diese Identifikation ergibt sich aus folgendem. Unter den sieben Himmeln, von denen in Chagiga 11 b die Rede ist, gibt

---

[1] Sanhedrin 38 b. Das wurde von den Späteren so gedeutet: Der Gottesname שדי habe den gleichen Zahlenwert wie מטטרון = 314.

es einen Namens „Sebul“, woselbst das himmlische Jerusalem und der Tempel mit dem Altare sich befindet. Auf diesem Altare bringt Michael der grosse Fürst täglich die Seelen der Frommen als Gott wohlgefälliges Opfer dar. [1]

Die Parallele zu diesem Bericht findet sich in Num. rabb. K. 12 und lautet: Als der Heilige, gelobt sei er, an Israel den Befehl ergehen liess, ihm eine Stiftshütte zu errichten, wies er zugleich auch den Engeln an, dasselbe im Himmel zu tun. So wurde denn gleichzeitig das irdische und das himmlische Heiligtum errichtet. Und letzteres ist die Stiftshütte des *Jünglings*, dessen Name *Metatron* ist. In dieser opfert er die Seelen der Frommen, um Israel in den Tagen des Exils zu sühnen.[2]

Dieser „Jüngling“ ist wieder kein anderer als *Henoch*. Von ihm heisst es in Weisheit Sal. 4, 10 f.: „Als Gott wohlgefallend wurde ein solcher (von ihm) geliebt, und mitten unter Sündern lebend wurde er entrückt. Entführt wurde er, damit nicht die Schlechtigkeit seine Gesinnung änderte oder Arglist seine Seele verführte.“

Sicherlich war er zur Zeit seines Aufstieges in den Himmel 365 Jahre alt. Vergleicht man aber sein Lebensalter mit dem seines Sohnes Methusalem, der 969 Jahre alt wurde, so versteht man, warum er „Jüngling“ genannt wird. [3]

Das hier Angeführte dürfte hinreichend sein, um uns zu überzeugen, dass die Lehre von Mittlerwesen, die göttlichen Charakters sind und sogar den Namen Gottes tragen, nicht allein unter den hellenistischen Juden, sondern auch unter

---

[1] זבול שבו ירושלים ובית המקדש ומזבח בנוי ומיכאל שר הגדול עומד ומקריב עליו קרבן בכל יום ... ומה מקריב ... אלא נשמתן של צדיקים

[2] Vgl. auch Jelamdenu in Likkutim ed. Grünhut, IV, S. 12.

[3] Vgl. Ap. 12. 5. Es ist nicht unmöglich, dass die Henochsage hier eingewirkt hat. Vgl. auch Adolf Jacoby, Altheidnisch-Ägyptisches im Christentum. I. Christus der Jüngling-Greis in Sphinx VII, S. 107 ff. und dazu Chagiga 14 a, die Deutungen von Dan. 7, 9, und Hohel. 5, 11.

palästinensischen Schriftgelehrten verbreitet war.[1] Freilich wurde in Palästina schon frühzeitig die Gefahr erkannt, die dem Monotheismus durch diese Anschauung drohte, und es wurde mächtig gegen den Glauben an „schte Reschujoth“, zwei Mächte im Himmel, angekämpft. Aber nichtsdestoweniger haben bedeutende Schriftgelehrte der nachchristlichen Zeit zu dieser Lehre sich bekannt. Ich erinnere an *Samuel den Kleinen.* Dieser wurde gefragt: Was bedeutet: *Mancher Gerechte ging zugrunde bei seiner Gerechtigkeit* (Pred. 7, 15)? Und er antwortete: Es war wohl dem, auf dessen Geheiss die Welt entstand, offenbar und bekannt, dass der Gerechte zum Wanken kommen wird, daher sagt Gott: *Während er noch in seiner Gerechtigkeit beharrt,* will ich ihn aus der Welt nehmen.[2]

Das entspricht genau dem, was in der oben angeführten Stelle aus Weisheit Sal. 4, 10 über Henoch ausgesagt wurde.

Von Elieser ben Hyrkanos berichtet die Tradition folgenden Ausspruch: Metatron war es, welcher dem Mose, als er den Berg Abarim bestieg, das ganze Land Palästina gezeigt hat.[3]

Auch Ben-Asai und Ben-Soma haben sich mit dem Metatron beschäftigt. Von ihnen berichtet der als sehr zuverlässig bekannte Tradent Rabbi Levi: Es gibt Agadisten, wie

---

[1] Ohne auf die Logoslehre hier eingehen zu wollen, möge doch mindestens eine wichtige Stelle aus Philo (De Cherubim 9 [I, 143—144]) angeführt werden: Die göttliche Stimme „sagte mir, es seien in dem einen wahren Gott zwei oberste und vornehmste Kräfte: die Gutheit (ἀγαθότης) und die Macht (ἀρχή); durch die Güte sei das All geschaffen, durch die Macht werde es regiert. Das dritte, zwischen beiden vermittelnde aber sei der Logos. Durch seinen Logos herrsche Gott und sei zugleich gut“. Vgl. dazu: מדת הדין = אלהים, מדת הרחמים = יהוה.

[2] Ich habe in meinem „Der älteste christl. Katech.“ die Vermutung ausgesprochen, dass Samuel auf das Schicksal Jesu, woran ihn die Entrückung Henochs erinnerte, hinweist. Vgl. S. 113.

[3] Sifre Haasinu. Pis. 338.

z. B. Ben-Asai und Ben-Soma, welche sagen, dass die Stimme Gottes für Moses zum Metatron wurde. Als nämlich Gott ihm sagte: Besteige den Berg Abarim (Deut. 32, 49), da verwandelte sich die Stimme Gottes zum Metatron, von dem es heisst: „Die Stimme Jahwes erschallt über den Gewässern.“ [1]

Es sei daran erinnert, dass die genannten *Ben-Asai* und *Ben-Soma* zu den Schriftgelehrten gehörten, die sich ganz besonders theosophischen Studien hingaben. Es wird nämlich Chagiga 146 folgendes berichtet: Vier traten ins *Paradies* ein: Ben-Asai, Ben-Soma, Elisa ben Abuja und Rabbi Akiba. Ersterer *schaute* und starb, der zweite *schaute* und wurde irre, der dritte, Elisa ben Abuja, verwüstete die Pflanzungen, nur der vierte, R. Akiba, zog in Frieden ein und aus.

Dieser Bericht enthält eine strenge Kritik, gerichtet gegen diejenigen, die ins Paradies eindrangen. Ihre Sünde bestand darin, dass sie „schauten“. Was das bedeutet, sagt uns der Talmud. Auf die Frage: Was schaute Elisa? wird geantwortet: „Er schaute, dass es dem Metatron gegeben war, die Verdienste Israels aufzuzeichnen“. Also, schloss er, gibt es *zwei Mächte*. Und Elisa brach mit dem Judentum. Das geschah in der *hadrianischen* Zeit. — Nichtsdestoweniger hat R. Meir fortfahrend Umgang mit diesem „Ketzer“, der fortan „Acher“, „der andere“, hiess, gepflegt.

Zur Charakteristik Ben-Asais und Ben-Somas sei hier noch Folgendes hervorgehoben.

“Aus dem Leben b. Azzai's ist als hervorstechendes Moment seine *Ehelosigkeit* überliefert. Als ihn El. b. Azarja wegen dieses Widerspruches zwischen seinem Lehren, denn er hatte die Ehe verherrlicht, und seinem Leben zur Rede stellte, sagte er: Was soll ich tun, meine Seele hängt

---

[1] Gen. Rabba C. 5.

liebend an der Thora, mögen Andere zur Erhaltung des Menschengeschlechtes beitragen!“ [1]

Er gehört zur Partei der *Chasidim*. Auf seinen Tod wurde angewendet: Kostbar ist in den Augen Jahwes der Tod seiner „*Frommen*“ (Chasidaw) (Ps. 116, 15).

Es wurde gesagt: Wer Ben-Asai im Traume erblickt, dürfe für sich „Frömmigkeit“ (chasiduth) erwarten.

Von ihm wird eine Gruppe von Regeln über die richtige Art, das *Amen* zu sagen, überliefert. „Mit diesem Worte der Zustimmung und Bekräftigung, welches die Gemeinde der durch den Vorbeter vorgesprochenen Benediktion folgen liess, und welches für viele Gemeindemitglieder die einzige Form der tätigen Beteiligung am öffentlichen Gebete war, sollte gerade für diese besondere Andacht und religiöse Innigkeit sich verbinden, und ein unwürdiges, unzeitiges oder hastiges Aussprechen desselben verdiente die ärgste Rüge“. [2] — Gerügt wird u. a. ein „Amen Jethoma“, „ein verwaistes Amen“, das bedeutet nach Raschi: Wer Amen sagt, ohne die Benediktion gehört zu haben. [3]

Ein solches „Amen Jethoma“ rügt auch Paulus, wenn er dem Zungenredner zuruft: „Sonst, wenn du im Geiste den Segen sprichst, wie soll denn der, der am Platze des Uneingeweihten steht, sein *Amen* zu deiner Danksagung sprechen? Weiss er ja nicht, was du sagst“ (I Kor. 14, 16).

Wichtig ist auch Ben-Asais Stellung zum Gebote der Menschenliebe. Ihm genügte nicht das von Akiba im Geiste Hillels aufgestellte Grundgebot der jüdischen Lehre (Kelal Gadol): Liebe deinen Nächsten wie dich selbst (Lev. 19, 18). Für ihn ist das Wort der Schrift Gen. 5, 1, wonach der *Mensch im Ebenbilde Gottes* geschaffen sei, von noch grösserer

---

[1] Tos. Jebamoth 8 Ende. Vgl. Bacher, die Agada der Tannaiten I, S. 410.

[2] Bacher das. 418. Vgl. Anm. 2.

[3] Berach. 47 a.



Bedeutung. Das wird so erklärt: „Sage nicht, nachdem ich Schimpf und Erniedrigung erduldet, soll auch mein Nächster sie erdulden, sondern wisse, wen du dann schmähen würdest: den in Gottes Bilde Geschaffenen“.[1]

Von Ben-Soma wird gesagt, dass er sich mit den Geheimnissen der *Weltschöpfung* und *des Gottesthrones* beschäftigte. Das war die *Weisheit* der jüdischen Theosophen, die wir unter dem Namen Maase Bereschith und Maase Merkaba kennen. Auch Ben-Soma muss einen tiefen Eindruck auf seine Zeitgenossen ausgeübt haben. Man sagte von ihm: Wer Ben-Soma im Traume sieht, erhoffe für sich „*Weisheit*“, Chokma.

Ich brauche wohl kaum zu sagen, dass wir uns in der Gedankenwelt des Paulus befinden. Auch er ist im Besitz der Weisheit und des Geistes, der alle Dinge erforscht, selbst die Tiefen Gottes.[2] Er sagt es uns selbst, wie weit er es in dieser Weisheit gebracht hat. „Ich kenne einen Menschen in Christus, der vor vierzehn Jahren — ich weiss nicht: im Leib oder ausser dem Leib, Gott weiss es — bis zum dritten Himmel entrückt ward. Und ich weiss von demselben Menschen, dass er — im Leib oder ausser dem Leib, das weiss ich nicht, Gott weiss es — in das Paradies entrückt ward und hörte unaussprechliche Worte, die kein Mensch wiedergeben darf“ (II Kor. 12, 2 ff.).

Paulus war demnach Visionär. Wie eine Vision im Leben des Schriftgelehrten Elisa ben Abuja einen Umschwung hervorgebracht, so ist auch Paulus bei Damaskus „ein anderer“ geworden. Gleich den jüdischen Theosophen hat er an die Existenz von Mittelwesen geglaubt. Aber nicht diese beschäftigen ihn jetzt. Es sind andere Gedanken, die ihn mit aller Gewalt packen. Sein Beruf als Heidenmissionar zwingt ihn dazu, messianische Gedanken zu erwägen. Der Zweck seiner Mission, der er sich im Auftrage der palästinensischen Behörde

---

[1] Gen. r. z. St. Vgl. Bacher das. S. 420 u. Anm. 1.
[2] 1 Kor. 2, 10.



widmet, ist doch, die Heiden für das Reich Gottes zu gewinnen. Jetzt aber kreuzen sich seine Wege mit den Anhängern des „Gekreuzigten“ und „Auferstandenen“. Auf Schritt und Tritt hindern sie ihn in seiner Arbeit. Ja, was noch mehr ist: ihre Ernte ist grösser als die seinige. Die Gottesfürchtigen in Syrien gehen scharenweise zu ihnen über. Und er sieht ihren Bekennermut und ihre Märtyrerfreudigkeit. Und er denkt an Stephanus und an seine eigne Teilnahme an dem Tode dieses Unschuldigen. Da sammelt er seine Gedanken aus der Schrift und der Tradition und seine Erfahrungen im „Paradies“, und blitzartig leuchtet es ihm auf: der Gekreuzigte und Auferstandene ist der Messias. Er ist der Menschensohn, von dem Daniel geweissagt; er ist der Gottessohn, von dem der Psalmist gesungen, er ist die präexistente Weisheit. Die Attribute von Henoch und Metatron und Michael werden ihm beigelegt.

So ist das paulinische Christusbild entstanden. Alle Züge in diesem Bilde finden sich in der jüdisch-theosophischen Apokalyptik wieder. Nur ein „Ärgernis“ gab es zu beseitigen, den Kreuzestod Christi.

Wie Paulus dieses beseitigte, soll in einem andern Zusammenhange erklärt werden.

Paulus und das Vater unser.

Paulus hat den Messias gefunden, den Messias, den Stephanus verkündet, für den dieser freudig in den Tod gegangen. Hat Paulus persönliche Beziehungen zum Menschen Jesus gehabt, hat er ihn überhaupt gekannt? In diesem Zusammenhange lassen wir die Frage auf sich beruhen. Tatsache ist, dass Paulus von jetzt ab nur vom himmlischen Christus wissen will. Er sagt dies deutlich: „So kennen wir von jetzt an niemand mehr nach dem Fleisch. Haben wir auch Christus nach dem Fleisch gekannt, davon wissen wir jetzt nichts mehr.

Darum, wo einer in Christus ist, das ist neue Schöpfung. Das Alte ist vergangen, siehe, es ist neu geworden" (II. Kor. 5, 16—17). Nichtsdestoweniger war ihm alles, was der Mensch Jesus auf Erden gelehrt und gelitten, aufs genaueste bekannt, wie das aus seinen Briefen zur Genüge hervorgeht. So überliefert er u. a. die Herrenworte bei der Einsetzung des Abendmahls. [1] Nach meinem Dafürhalten hat Paulus aber auch das Vater unser gekannt. Und wenn er diese Perle der Gebete nicht überliefert, so hat dies seinen ganz besonderen Grund.

Wir erinnern zunächst daran, dass das Vater unser ursprünglich kein für die Gemeinde bestimmtes Gebetformular ist. Jesu Gebet ist vielmehr ein Kind des Augenblicks, aus der messianischen Stimmung heraus geboren. Es ist ein Aufschrei der Seele zu Gott, um ihr das zu geben, was für den *Augenblick* der Welt not tat. — Für Paulus *sind jetzt, nachdem er seinen Messias gekommen weiss, alle diese Bitten in Erfüllung gegangen.* Für ihn lag also kein Grund vor, dieselben zu überliefern.

Gehen wir diese Bitten nach Matth. 6, 9 ff. einzeln durch.

1. Unser Vater, der du bist in den Himmeln! Geheiligt werde dein Name.

Nach jüdischer Anschauung wird der *Name* Gottes durch die *Auferstehung der Toten geheiligt.* Im Seder Elijahu rabba, einem Midrasch, der alte chasidäische Aussprüche enthält, heisst es: „Der Heilige, gelobt sei er, lässt die Toten in dieser Welt auferstehen, damit sein grosser Name geheiligt werde".

In demselben Kapitel daselbst wird die Auferstehungsvision des Propheten Ezechiel in folgender Weise behandelt: Aus Ez. 37, 9: „Und er (Gott) sprach zu mir: weissage dem Geiste, weissage, Menschensohn, und sprich zu dem Geiste:

[1] Vgl. zum Folgenden meine Abhandlung: „Die ursprüngliche Gestalt des Vater unsers" in der Beilage zu „Der älteste christliche Katechismus".

So spricht der Herr: aus den vier Winden komm, o Geist, und wehe diese Getöteten an, dass sie leben!" folgt, dass Nebukadnezar, König von Babel, sie erschlagen hatte. Und als sie wieder belebt wurden und auf ihren Füssen stehen konnten und sich vermehrten, da wurde der Name des Heiligen gelobt und verherrlicht in der Welt, von einem Ende bis zum anderen. Und von dieser Stunde heisst es: „Und ich erweise mich gross und *heilig*, und tue mich kund vor den Augen vieler Völker, und sie erkennen, dass ich Jahwe bin" (Ez. 38, 23).

Aus der hier angeführten Stelle geht aber noch etwas Wichtiges hervor, das für das Verständnis der paulinischen Auffassung bedeutungsvoll ist.

Zur Erweckung der Toten zwecks Heiligung des göttlichen Namens bedient sich Gott des *Geistes*. Dieser soll die Totengebeine anwehen, damit sie zu neuem Leben wiedererwachen sollen.

Das hängt mit Folgendem zusammen. In einer Baraitha, die der im zweiten Jahrhundert n. Ch. lebende Chasid Rabbi Pinchas ben Jair tradiert hat, wird eine Reihe von Tugenden aufgezählt, deren Besitz den Menschen befähigt, des heiligen Geistes teilhaftig zu werden. Der Schluss seines Ausspruches lautet: Der Besitz des heiligen Geistes führt zur Auferstehung der Toten; denn es heisst: „und ich werde meinen Geist in euch geben und ihr werdet leben" (Ez. 37, 14).[1]

Es ist bekannt, dass Marcion statt der Bitte um die Heiligung des göttlichen Namens in seinem Evangelium las: „Es komme dein heiliger Geist über uns und reinige uns!"

Nach dem hier Angeführten sind beide Bitten identisch. Der Geist ist das Medium, durch welches die Heiligung des göttlichen Namens bewirkt wird.

---

[1] Vgl. Echa r. zu Echa 3, 50: An drei Stellen finden wir den heiligen Geist als Begleiter der Erlösung: 1. Jes. 32, 15; 2. das. 61, 1: Der Geist des Herrn ruht auf mir u. s. w.; 3. Echa 3, 50.



Das ist jetzt nach Paulus durch die Auferstehung Jesu geschehen. Darum ist diese Bitte, als in Erfüllung gegangen, jetzt überflüssig. [1]

2. Es komme dein Reich.

Nach jüdischer Anschauung gehört die Bitte ums Reich zusammen mit der ersten Bitte.

Im Traktate Soferim 14, 22 lautet ein Gebet: Erhoben und gepriesen und *geheiligt . . . werde der Name* des Königs aller Könige . . . in den Welten, die er geschaffen . . . Möge erscheinen und sich offenbaren *sein Reich.*

Das Kaddischgebet, das am Schlusse der hagadischen Vorträge rezitiert wurde, beginnt mit den Worten: Erhoben und geheiligt werde sein grosser Name . . . kommen möge *sein Reich.*

Dieses Gebet wird noch in der Gegenwart bei jedem öffentlichen Gottesdienst von Leidtragenden gesprochen, weil auf Erfüllung dieser Bitten die Auferstehung folgen wird.

Für Paulus ist mit der Ankunft des Messias das Reich Gottes gekommen.

3. Es geschehe dein Wille, wie im Himmel, so auch auf Erden.

Zum Verständnis dieser Bitte führt uns Mt. 6, 32 ff.: „Euer himmlischer Vater weiss ja, dass ihr dies alles bedürfet. Trachtet aber zuerst nach seinem *Reich* und *Gerechtigkeit*, so wird euch dies alles zugelegt werden. Sorget nun nicht auf den *morgenden Tag*".

Diese Worte in unmittelbarer Nähe des Vater unsers bilden gleichsam eine Zusammenfassung der ersten *vier* Bitten. — *„Euer himmlischer Vater"* erinnert an die *erste* Bitte.

---

[1] Vgl. Röm. 8, 11. — So ist auch Röm. 1, 4 zu verstehen: κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν = gemäss Heiligkeitsgeistes seit Totenauferstehung, d. h. die Auferstehung setzt den h. Geist voraus.

„Trachtet ... nach *seinem Reich*“ ist die *zweite* Bitte. — Der Schluss: nicht auf den *morgenden* Tag zu sorgen, entspricht der *vierten* Bitte. — Wir können demnach die *dritte* Bitte auch so umschreiben: Lasse *Gerechtigkeit* walten, wie im Himmel, so auch auf Erden. [1]

Dieser *Gerechtigkeit* ist aber durch den Kreuzestod und durch die Auferstehung genügt worden. Darum liegt kein Grund vor für diese Bitte.

4. Unser nötiges Brot gib uns heute.

Berachoth 17 a liest man: Die zukünftige Welt kennt kein Essen und Trinken .... keinen Neid und keinen Hass und keinen Streit, sondern die Gerechten sitzen da mit Kronen auf ihren Häuptern und geniessen den Glanz der Schechina.

Ebenso sagt Paulus: „Denn das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geiste“ (Röm. 14, 17).

Mit der Auferstehung Jesu ist der neue Aeon angebrochen. Bald wird die ganze Menschheit zum ewigen Leben gelangen. Die Sorge ums tägliche Brot ist jetzt sinnlos geworden.

5. Und vergib uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben haben unsern Schuldnern.

Der Kreuzestod des Messias hat Vergebung der Sünden bewirkt. Das steht im Mittelpunkt der paulinischen Verkündigung. „Ja, so ist es“, ruft Paulus aus, „Gott war es, der in Christus die Welt mit sich selber versöhnte, indem er ihnen ihre Sünden nicht anrechnet, und unter uns aufrichtete das Wort von der Versöhnung“ (II. Kor. 5, 19).

---

[1] Vgl. die Parallelstelle Lk. 12, 29—31. Dort fehlt „Gerechtigkeit“. In seinem Vater unser fehlt aber auch die dritte Bitte.



6. Und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns vom Bösen.

Der Inhalt dieser Bitte ist: der Herr möge uns fern halten den *Jezer hara'*, den „*bösen Trieb*", d. i. das „Gesetz des Fleisches". — Dass Jesus unter „vom Bösen" nichts anderes verstanden, geht deutlich aus Mt. 26, 41 hervor. Jesus spricht zu seinen Jüngern: „Wachet und betet, damit ihr nicht in *Versuchung* fallet; der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach". Der Sinn der Bitte wäre demnach: führe uns nicht in Versuchung, denn der „böse Trieb" hat Gewalt über das schwache Fleisch; sondern erlöse uns von diesem „Bösen", befreie uns ganz von demselben, dann sündigen wir nicht mehr.

Als Parallele führe ich aus einem jüdischen Gebete Folgendes an: ... „Führe uns nicht in Versuchung und Verunehrung, und gib dem *bösen Triebe* keine Gewalt über uns".

Die Gewährung dieser sechsten Bitte bildet das notwendige Fundament für die Ankunft des Messias, denn nach der jüdischen Tradition wird der *böse Trieb* in der messianischen Zeit entwurzelt werden. Das wird aus folgender Stelle, Ez. 36, 26, bewiesen: „Und ich werde euch ein neues Herz verleihen und einen neuen Geist in euer Inneres legen und werde das steinerne Herz aus eurem Leibe entfernen". Das „steinerne Herz", das ist der „böse Trieb."

Nach Paulus ist diese Bitte durch den Kreuzestod Jesu in Erfüllung gegangen; „denn das Gesetz des Geistes des Lebens hat in Christus Jesus freigemacht von dem Gesetze der Sünde und des Todes" (Röm. 8, 2).

Gibt es keinen „bösen Trieb", dann gibt es auch kein Gesetz mehr. Denn dieses ist nach jüdischer Anschauung nur gegeben worden, um die Macht des *Jezer hara'* zu brechen.[1]

---

[1] לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע Kidd. 21 b.

Ist der Antrieb zur Sünde geschwunden, dann bedarf es nicht mehr des Mittels zur Bekämpfung desselben. „Nun aber sind wir für das Gesetz ausgetan, weil wir gestorben sind mit dem, wodurch wir gebunden waren, so dass wir nun dienen im neuen Geisteswesen und nicht im alten des Buchstabens“ (Röm. 7, 6).

Unmittelbar nach der Vision vor Damaskus hat Paulus den Ratschluss Gottes erkannt, und das „System seiner Theologie“ war fertig. Mit dem Tode und Auferstehung des Messias war für ihn das Heil vollendet. Fleisch, Sünde und Gesetz sind jetzt vernichtet. Der neue Aeon ist angebrochen. In Jerusalem hat er nichts zu suchen und nichts zu lernen. Darum zieht er sich in die Einsamkeit zurück, in der sichersten Überzeugung, die „Endzeit“ unmittelbar zu erleben. Bald wird Christus seine Weltherrschaft erkämpfen und den Tod vernichten und die Auferstehung bewirken, und alle Wesen in den drei Weltkreisen werden ihr Knie vor dem neuen Herrn beugen. — Mittlerweile lehrt ihn die Erfahrung, dass sich der Prozess der Welterneuerung verzögert. Die Toten standen nicht auf aus ihren Gräbern. Das Gericht kam nicht über die Sünder. Das „Fleisch“ war noch immer eine fürchterliche Macht, und die Juden verwarfen fortfahrend den Messias.

Allein Paulus war der Mann nicht, der sich durch solche Verzögerung in seiner Hoffnung, in seiner Überzeugung hätte irre machen lassen.

Die Tatsache, die dem Paulus das Rätsel des Todes Jesu löste und ihn dazu trieb, in Jesus den verheissenen Messias zu sehen, war die durch den heiligen Geist bewirkte Auferstehung. Diese Tatsache war aber für ihn auch eine Begründung und eine Bürgschaft für die Auferstehung der Menschheit. Christus ist der „Erstling der Entschlafenen“. Wie durch Adam der Tod, so ist durch ihn die Auferstehung von den Toten inauguriert (I. Kor. 15, 21). Bis dahin wirkt aber der heilige

Geist in anderer Weise. Er macht die Menschen „pneumatisch“, so dass sie schon jetzt den Vorschmack der Ewigkeit erleben. — In dem „Pfingstwunder“, d. h. in der Geistesausgiessung, die sich durch „Zungenreden“ kundgab, erkannte schon Petrus die Erfüllung der Weissagung Joels (3, 1 f.): „Und es wird sein in den letzten Tagen, spricht Gott, da giesse ich aus von meinem Geist über alles Fleisch, und eure Söhne und eure Töchter werden weissagen, und eure Jünglinge werden Gesichte sehen, und eure Greise werden Träume träumen, ja über meine Knechte und über meine Mägde giesse ich aus in jenen Tagen von meinem Geist, und sie werden weissagen“. — Diese neuen Wirkungen des heiligen Geistes waren auch für Paulus das „Unterpfand“, ἀρραβών (II. Kor. 5, 5), für das beginnende ewige Leben.[1]

Es gilt nun für Paulus, im Zwischenzustande seine Theorie näher zu begründen. Er musste das tun, um die Juden an seinem Messiasglauben teilnehmen zu lassen. Er hatte aber auch die nicht allzu leichte Aufgabe, auch diejenigen für seine Erkenntnis zu gewinnen, die persönliche Beziehungen zum Menschen Jesus hatten, und die gleich ihm den Auferstandenen gesehen und noch dazu die berufenen Apostel waren.

Darum musste er sich in Schrift und Tradition vertiefen, um auf Grund dieser Studien die Konsequenzen aus seinem Messiasglauben derart zu ziehen, dass sie *alle* überzeugt werden sollen. Alle, auch die Säulenapostel; denn auch sie sind auf halbem Wege stehen geblieben. Auf Grund eines Herrenwortes (Matth. 5, 17 ff.) waren sie förmlich gezwungen, im Gesetze den geschriebenen heiligen Gotteswillen anzuerkennen. Nur *Stephanus* hat das Wesen und die Bedeutung des Messias voll und ganz erkannt. Ihn hat man sagen hören: „Dieser Jesus der Nazaräer wird diese Stätte zerstören und die Sitten ändern, welche uns Moses gegeben hat“. Das wurde natürlich mit Entsetzen auch von den „Gläubigen“

[1] Vgl. Röm. 5, 5. Hier denkt Paulus an *Joel*.

angehört. Das soll fortan anders werden: alle sollen erkennen, dass der Armenvorsteher Stephanus Recht hatte; „denn Christus ist des Gesetzes Ende“.

Grundlegend für die Anschauung des Apostels ist zunächst Jerem. 31, 31 ff.: „Fürwahr, es kommt die Zeit — ist der Spruch Jahwes —, da will ich mit dem Hause Israel und mit dem Hause Juda einen neuen Bund schliessen, nicht wie der Bund war, den ich mit ihren Vätern schloss, als ich sie bei der Hand nahm, um sie aus Ägypten wegzuführen, welchen Bund mit mir sie zerbrochen haben, obwohl ich doch ihr Herr war — ist der Spruch Jahwes. Vielmehr darin soll der Bund bestehen, den ich nach dieser Zeit mit dem Hause Israel schliessen will — ist der Spruch Jahwes. Ich lege mein Gesetz in ihr Inneres und schreibe es ihnen ins Herz, und so will ich ihr Gott sein, und sie sollen mein Volk sein! — Fürderhin sollen sie nicht mehr einer den andern oder ein Bruder den andern belehren: Erkennet Jahwe! Denn sie werden mich allesamt erkennen vom Kleinsten bis zum Grössten, ist der Spruch Jahwes, denn ich will ihnen ihre Verschuldung vergeben und ihrer Sünde nicht mehr gedenken!“

Weiter kommt in Betracht Jes. 59, 20 f.: „*Aus Zion kommt der Erlöser, abwenden wird er die Gottlosigkeit von Jakob.*[1] Und meinerseits ist dies mein Bund mit ihnen, spricht Jahwe: Mein Geist, der auf dir ruht, und meine Worte, die ich dir in den Mund gelegt habe, sie sollen nicht aus deinem Munde weichen, noch aus dem Munde deiner Nachkommen, noch aus dem Munde der Nachkommen deiner Nachkommen, spricht Jahwe, von nun an bis in Ewigkeit!“

Wie bei Jeremia wird auch hier Sündenvergebung versprochen. Und der Bund, den Gott schliesst, ist nicht mehr der Sinaibund, sondern der Gottesgeist, der auf Israel ruhen

---

[1] So nach Paulus, Röm. 11, 26.

wird, und das Gotteswort steht nicht auf den Gesetzestafeln, sondern Gott hat es in den *Mund* gelegt. [1]

In diesem prophetischen Sinne lehrt auch die jüdische Tradition: In der messianischen Zeit werden die Gebote (Mizwoth) aufgehoben werden. [2]

Ben-Soma folgert aus Jer. 16, 14, dass man in der messianischen Zeit des Auszuges aus Ägypten nicht mehr gedenken wird. [3]

Auf Grund von Pred. 11, 8 sagte man: Die Thora, die der Mensch in dieser Welt lernt, ist Tand (Hebel) vor der Thora des Messias. [4]

Aber nichts ist für die paulinische Annullierung der Gesetze von solcher Bedeutung gewesen, wie die jüdische Anschauung vom *Jezer hara'*.

Es ist bereits oben auf Ezech. 36, 26 hingewiesen worden, aus welcher Stelle geschlossen wurde, dass der *böse Trieb* in der messianischen Zeit entwurzelt werden wird. Ist dieser Zustand eingetreten, so ist das Gesetz überflüssig geworden; denn dieses ist nur zur Bekämpfung des bösen Triebes gegeben worden. Infolgedessen sagte man auf Grund von Pred. 12, 1: In den Tagen des Messias werden die Gegensätze von Verdienst und Schuld nicht existieren. [5]

In demselben Sinne heisst es im Leben Adams K. 13: „Da wird alles Fleisch von Adam auferstehen bis zu jenem grossen Tage, alle, welche heiliges Volk sind. Dann wird ihnen alle Wonne des Paradieses gegeben werden, und Gott

---

[1] Vgl. Röm. 10, 8 die Deutung von בפיך ובלבבך.

[2] Nidda 61 a. Ab. S. 3 a מצות בטלות לעתיד לבוא.

[3] Mechilta Bo, P. 16
עתידים ישראל שלא להזכיר יציאת מצרים לעתיד לבוא

[4] Midr. Koh. z. St.
תורה שאדם לומד בעולם הזה הבל הוא לפני תורתו של משיח

[5] Sabbath 151 b; Midr. Kohel, z. St.
אלו ימות המשיח שאין בהם לא זכות ולא חובה

wird in ihrer Mitte sein. Da werden sie nicht mehr sündigen vor ihm, denn das böse Herz wird von ihnen genommen sein und ihnen gegeben ein Herz, das das Gute versteht und Gott allein zu dienen".

Ebenso liest man Henoch 5, 8: „Danach wird den Auserwählten Weisheit verliehen werden; alle diese werden leben und nicht mehr sündigen, weder aus Versehen noch aus Übermut".

Woher aber kam der sündige Trieb in den Menschen?

Die Gen. 3 berichtete Verschuldung Adams hat schon früh einen tiefen Eindruck auf Israel gemacht. *Hosea* wirft seinen Zeitgenossen vor, dass sie wie *Adam* den Bund übertreten haben (6, 7.). *Deuterojesaja* klagt: „Dein erster Vater hat bereits gesündigt" (43, 27). *Hiob* ruft zu seiner Rechtfertigung aus: „Habe ich etwa gleich Adam meine Sünden verborgen?" (31, 33). So hat die Sünde Adams seit Alters her die Frommen in Israel beschäftigt. Und so wurde Adam schliesslich als Urheber, als Vorbild und Veranlasser der menschlichen Sündhaftigkeit angesehen.

Es sollen im Folgenden einige Aussagen über Adam zusammengestellt werden.

IV. Esra 3, 6: „Dann führtest du ihn (Adam) ins Paradies, das deine Rechte gepflanzt hatte, ehe die Erde ward, und legtest ihm ein einziges Gebot von dir auf; er aber übertrat es. Alsobald verordnetest du über ihn den Tod, wie über seine Nachkommen".

Tanna debe Eliahu S. 24: Ez. 37, 1 liest man: „Es kam über mich die Hand des Ewigen und führte mich hinaus im Geiste des Ewigen und stellte mich mitten in das Tal, das voll Gebeine war". Dem wird hinzugefügt: „Lies nicht ‚Azamoth', Gebeine, sondern ‚Ez maweth', Baum des Todes. Das ist der Baum, von dem Gott zu Adam gesprochen, und von dem er gegessen; infolgedessen ist der Tod verhängt

worden über ihn und über alle seine Nachkommen bis ans Ende der Geschlechter".[1]

Es bedarf indes der weiteren Erklärung, wie Adam zum sündigen Triebe kam.

Darüber haben wir folgende Spekulationen.

Gen. rabba Par. VIII, 1, 27: Gott sprach: Erschaffe ich Adam nach Ähnlichkeit der oberen Wesen (Eljonim), so lebt er ewig und stirbt nicht; erschaffe ich ihn nach der Ähnlichkeit der unteren Wesen (Tachtonim), so stirbt er und lebt nicht (ewig); ich will ihn daher nach den Unteren und nach den Oberen erschaffen; sündigt er, so stirbt er, sündigt er nicht, so lebt er ewig.

Jelamdenu Schelach liest man:[2] Bei allen Geschöpfen, die vom Himmel sind, sind Seele und Körper himmlischer Natur; bei allen Geschöpfen aber, die von der Erde sind, sind Seele und Körper irdisch. Eine Ausnahme bildet nur der Mensch. Seine Seele stammt vom Himmel und sein Körper von der Erde. Beschäftigt er sich mit der Thora und tut den Willen seines Vaters im Himmel, so gehört er zu den oberen Wesen, denn so heisst es (Ps. 82, 6): „Ich dachte: Elohim seid ihr und des Höchsten Söhne ihr Alle." Beschäftigt er sich nicht mit der Thora und tut nicht den Willen seines Vaters im Himmel, gehört er zu den unteren Wesen, denn so heisst es (das. 7): „Aber wie Adam sterbet ihr, und wie der Fürsten einer fallet ihr." Weil nun Adam *auch* irdischer Natur ist, so ist ihm dadurch die Möglichkeit zum Sündigen gegeben worden. In diesem Irdischen steckt der Keim der Sünde. Das ist eben der *Jezer hara'*, das „Fleisch". So herrscht denn der böse Trieb schon von der Geburt des Menschen an über ihn, denn es steht geschrieben: "Am Eingange lagert die Sünde" (Gen. 4, 7).[3]

---

[1] Vgl. B. Bathra 17a אדם הראשון גרם מיתה לו ולבניו u. v. a. St.

[2] Sefer ha-Likkutim. Sammlung älterer Midraschim von Dr. L. Grünhut in Jerusalem IV.

[3] Sanhedrin 91b יצר הרע מאימת שולט באדם משעה יצירה לפתח חטאת רובץ.

In IV. Esra 3, 21—22 liest man darüber Folgendes: „Denn um seines bösen Herzens willen geriet der erste Adam in Sünde und Schuld, und ebenso alle, die von ihm geboren sind. So ward die Krankheit dauernd; das Gesetz war zwar im Herzen des Volks, aber zusammen mit dem schlimmen Keime. So schwand, was gut ist, aber das Böse blieb".

Daselbst 4, 30: „Denn ein Körnchen bösen Samens war im Anfang in Adams Herzen gesät, aber welche Frucht der Sünde hat das bis jetzt getragen und wird weiter tragen, bis dass die Tenne erscheint! Ermiss also selber: wenn schon ein *Körnchen* bösen Samens solche Frucht der Sünde getragen hat — wenn einst *Ähren* des Guten gesät werden ohne Zahl, welche grosse Ernte werden die geben!"

Unter „Tenne" versteht der Apokalyptiker den Messias. Dieser hat, nach der Predigt des Johannes, seine Wurfschaufel in der Hand, und er wird seine Tenne rein machen und seinen Weizen in die Scheuer bringen, die Spreu aber verbrennen mit unverlöschlichem Feuer (Matth. 3, 12.)

So heisst es auch im Midrasch:[1] Obgleich alle Dinge vollkommen erschaffen wurden, so sind sie doch durch die Sünde Adams mangelhaft geworden, und sie werden nicht eher ihre Vollkommenheit wieder erlangen, als bis der *Ben-Perez* d. i. der *Messias* kommt.

Dieser Zeitpunkt ist nach Paulus jetzt gekommen. „Darum, wie durch Einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist und durch die Sünde der Tod . . . sind dort die Vielen gestorben durch den Fall des Einen, so hat sich die Gnade Gottes und das Geschenk durch die Gnade des einen Menschen Jesus Christus noch ganz anders an den Vielen reich erwiesen . . ." (Röm. 5, 12 ff.).

Bevor wir weiter gehen, muss noch eine wichtige Stelle aus Philo angeführt werden. Seine Spekulation über Adam

---

[1] Gen. rabb. C. 12 אע פ שנבראו הדברים על מלאתן כיון שחטא אדם הראשון נתקלקלו ועוד אינן חוזרין לתקונן עד שיבא בן פרץ (Vgl. Ruth. 4, 18)

lautet:[1] „Wer ist der erschaffene Mensch? Und wodurch unterscheidet sich jener, der nach dem Bilde ist? Der erschaffene Mensch ist der empfindende, ein Ebenbild des idealen Vorbildes. Dieses Bild aber, ideal und körperlos, ist das Ebenbild des Urbildes in der Erscheinung. Es ist das Bild (die Idee) des allerersten Zeichens. Dieses aber ist das Wort Gottes selbst, der erste Anfang, die Urgestalt, der Urbildner von Allem. Daher wurde der Erschaffene nach seinem Körper gleichwie vom Töpfer aus Staub und Erde gebildet, seine Seele aber erhielt er, als Gott Leben in sein Antlitz blies. Und er war so eine Mischung, gemischt aus einer vergänglichen und einer unvergänglichen Natur — der andere aber, der dem Bilde (der Idee) nach erschaffen, ist unvergänglich und ungemischt, unsichtbarer, einfacher und lichtvoller Natur."

Dieser *zweite Adam* ist eben nach Paulus der auferstandene Messias. Der erhöhte Herr ist der Geist (II. Kor. 3, 17). „Der erste Mensch ist von der Erde und irdisch, der zweite Mensch ist vom Himmel" (I. Kor. 15, 47). Oder rabbinisch ausgedrückt: Christus gehört zu den Oberen, zu den Eljonim.

So lässt der vierte Evangelist Jesus sagen: „Wenn einer nicht von oben her geboren wird, so kann er das Reich Gottes nicht sehen" (3, 3). Sind nun durch den ersten Adam alle κατὰ σάρκα gewandelt (II. Kor. 10, 3; Röm. 8, 4 f., 12 f.), so hört das alles auf. Ja, man wandelt überhaupt nicht mehr ἐν σαρκί (Röm. 7, 5; 8, 8 f.). Jeder, der sich mit Christus zusammenschliesst, wächst mit ihm zum „ἓν πνεῦμα" (I. Kor. 6, 17) zusammen. Er gehört gleich Christus der oberen Welt, den Eljonim, an. Als solcher ist er vom Jezer hara' befreit. Ist der Antrieb zur Sünde nicht mehr vorhanden, so *ist das Gesetz überflüssig geworden.*

---

[1] Paralipomena Armena, übers. von Fr. u. Al. Müller in Leopold Löws Ben Chananjah, 1862, Nr. II.

Lehrreich zum Verständnis des Ganzen ist der Midrasch über den Kampf Moses mit den Engeln.[1]

Als Moses zur Höhe stieg, da sprachen die Dienstengel vor Gott: Was hat der Weibgeborene unter uns zu suchen? Er ist gekommen, erwiderte Gott, um die Thora zu empfangen. Empört über dieses Vorhaben, sprachen die Engel: Willst du etwa die wohlverwahrte Kostbarkeit, welche seit 974 Generationen bei dir verwahrt wird, Wesen von Fleisch und Blut geben? (Ps. 8, 5, 2 b). Da forderte Gott Moses auf, ihnen zu antworten . . . Und Moses bewies, die einzelnen Gebote des Dekalogs durchgehend, dass die Thora nicht für himmlische Wesen, sondern nur für Menschen bestimmt sein könne.[2] Mit Bezug auf die Verbote: Du sollst nicht morden, nicht ehebrechen, nicht stehlen, ruft Moses den Engeln zu: Herrscht etwa Neid unter euch, oder gar der *böse Trieb?*[3] Die Engel erkannten die Wahrheit seiner Rede und riefen aus (Ps. 8, 2): O Ewiger, unser Herr, wie mächtig ist dein Name auf der ganzen Erde.

Das ist der Inhalt der paulinischen Lehre: wer im Besitze des πνεῦμα ist, ist befreit vom Fleische und darum frei vom Gesetze. Die Ζωὴ αἰώνιος ragt jetzt schon in sein irdisches Leben hinein.

Der Kreuzestod und der „Erhöhte“.

Ein weiterer Grund für die Aufhebung des Gesetzes ist der Kreuzestod.

Paulus hatte den Tod Jesu für den Tod eines Verbrechers gehalten und hierin den Beweis der Nichtigkeit seiner

[1] Sabbath 88 b; vgl. W. Bacher, Die Agada der palästin. Amoräer I, 160.

[2] Vgl. Schir r. zu 8, 11 und Bacher, Die Agada der palästin. Amoräer II, 379, Anm. 2.

[3] קנאה יש ביניכם, יצר הרע יש ביניכם ?
Vgl. auch Gen. r. P. 48 אין יצר הרע שולט במלאכים



Messiasansprüche gesehen. „Ein Gehängter ist bei Gott verflucht“, hat er im Deut. 21, 23 gelesen. Da war es kein Wunder, dass das Kreuz für Juden ein „Ärgernis“, für Heiden eine „Torheit“ war. Nachdem ihm aber in seiner Bekehrung durch die Erscheinung des Auferstandenen Jesus als der Messias beglaubigt worden war, musste ihm selbstverständlich auch der Kreuzestod des Messias als göttliche Heilsabsicht erscheinen. Und in der Tat hat sich ihm in dieser „Torheit“ „Gottes Kraft und Gottes Weisheit“ offenbart.

Nach Jes. 52, 13 soll der Messias *erhöht* werden. *Und das ist durch die Kreuzigung erfüllt worden;* denn das so schimpfliche Wort „Taluj“, der „Gehängte“, ist doppelsinnig und bedeutet auch der „*Erhöhte*“. Das geht aus Folgendem hervor.

Zunächst sei darauf hingewiesen, dass auch dem vierten Evangelisten die Doppelbedeutung dieses Wortes bekannt war. Wenn er 12, 32 Jesus sagen lässt: „Und ich, wenn ich von der Erde erhöht werde, so werde ich alle zu mir ziehen“, und wenn diesem Ausspruche noch hinzugefügt wird: „Das sagte er aber, um zu bezeichnen, welches Todes er sterben sollte“, so setzt er voraus, dass Jesus sich eines Ausdrucks für ὑφοῦν bedient hatte, mit dem eine doppelte „Erhöhung“, nämlich die Erhöhung an das Kreuz, sodann die Erhöhung zur Herrlichkeit, ausgedrückt werden konnte.

In der Tat besitzen wir drei hebräische und neuhebräische Wörter, die promiscue für *erheben, erhöhen, aufhängen* gebraucht werden können. Es sind die Verba: נשׂא, רום und תלה.

Gen. 40, 13 deutet Joseph den Traum des Obermundschenken mit folgenden Worten: „Binnen drei Tagen wird Pharao *dein Haupt erheben* und dich wieder setzen in deine Stelle. Und den Traum des Oberbäckers deutet er V. 19: Binnen drei Tagen wird Pharao *deinen Kopf von dir herabnehmen* und dich an einen Baum *hängen.*

An beiden Stellen heisst es gleichlautend:

ישא פרעה את ראשך [1]

נשא ראש kann demnach heissen: „den Kopf erheben" und „enthaupten" = תלה.

Welches von diesen drei Verben ist nun für den vierten Evangelisten zu postulieren?

Darauf führt uns eine zweite Stelle aus diesem Evangelium. 3, 14 liest man: „Und gleich wie Moses die Schlange in der Wüste *erhöht* hat, so muss der Sohn des Menschen *erhöht* werden".

Darüber heisst es Num. 21, 9: „Und Moses machte eine kupferne Schlange und setzte sie auf eine Stange" (נס). Ps. Jonathan übersetzt: ושוי יתיה על אתר תלי „und er setzte sie auf einen *erhöhten* Ort".

Das chaldäische תלא hat gleiche Bedeutung wie das hebräische תלה „in die Höhe richten, hoch anbringen", daher auch "aufhängen, suspendere". [2]

Daraus ergibt sich, dass in der *hebräischen Vorlage* des vierten Evangeliums an dieser Stelle das Verbum תלה zu lesen war.

Beispiele der Doppelsinnigkeit dieses Wortes kommen an vielen Stellen im Midrasch vor.

Es sei hier auf ein Gleichnis aufmerksam gemacht, das mit paulinisch-johanneischen Gedanken verwandt zu sein scheint. [3]

Ex. 30, 12 erhält Moses den Befehl: „Wenn du *aufnimmst die Zahl* der Gemusterten der Kinder Israel, so gebe jeder ein Sühngeld seiner Seele" u. s. w. — Wörtlich übersetzt lauten die Worte כי תשא את ראש: „wenn du erhebst den Kopf".

---

[1] Freilich wird V. 19 noch מעליך hinzugefügt. Aber das ist sprachlich nicht notwendig. Beweis dessen ist die Wiederholung des Wortspiels in V. 20, wo das מעליך weggeblieben ist.

[2] Vgl. J. Levy, Chald. Wb. s. v. תלא.

[3] Pesikta rabb. ed. Friedmann, S. 37 b.



Dem wird hinzugefügt: Das ist zu vergleichen einem Prinzen, der sich gegen seinen Vater auflehnt. In Folge dessen befiehlt dieser: שאו את ראשו „erhebet sein Haupt"; er meint damit: לכו תלו את ראשו „gehet hin und hängt ihn auf". Die Henker (Quæstionarii) hören den Befehl und schicken sich an, den Sohn zu enthaupten. Der Paidagogos, von diesem Vorhaben unterrichtet, spricht zum Könige: Willst du wirklich deinen Sohn aus der Welt schaffen, ist er nicht dein μονογενής? Das sollst du nicht tun! — Der König erwiderte: Das kann nicht geändert werden, denn mein Befehl (κέλευσις) ist bereits ergangen, dass sie ihn enthaupten sollen, שישאו את ראשו ויתלו אותו. — Darauf sprach der Erzieher: Dein Befehl kann buchstäblich erfüllt werden, und dein Sohn kann doch am Leben bleiben. Ja, mit den Worten, mit denen du das Todesurteil gefällt, kannst du ihn gross machen in der Welt. Du hast befohlen: לכו שאו את ראשו. Dieser Befehl kann auch anders ausgelegt werden: ילכו ירוממו את ראשו "man gehe hin und erhöhe ihn". — Beglückt über diesen weisen Rat sprach der König: Bei deinem Leben, weil durch deine Verteidigung (συνηγορία) das Leben meines Sohnes gerettet wurde, will ich ihn erheben und erhöhen, אני זוקפו ותולה לו את ראשו.

Dieses Gleichnis wird nun auf Israel angewendet. Der Sohn ist Israel (nach Deut. 14, 1). In Folge seiner Sünden beschloss Gott den Untergang des Volkes (das. 9, 14). Moses aber legte Fürbitte ein, und diese hatte zur Folge, dass Gott zu ihm sprach: Weil du Fürbitte für das Volk eingelegt hast, so will ich es erheben und erhöhen. Das ist der Sinn der Worte: כי תשא את ראש בני ישראל wenn du *erhebst den Kopf der Kinder Israel.* [1]

Über die Doppelsinnigkeit des Wortes רום liest man [2] fol-

[1] Vgl. M. Güdemann, Neutestamentliche Studien in Monatsschrift für Gesch. und Wissenschaft des Judentums, Bd. 37, S. 346 ff. G. weist auf dieses Gleichnis hin zur Erklärung von Joh. 3, 14.

[2] Pesikta des Rab Kahana, ed. Buber, S. 10b zu Ex. 30, 12.



gende Deutung von Ps. 3, 3—4: „Viele sprechen von meiner Seele: Keine Hilfe ist für ihn bei Gott. Sela. Aber du, Ewiger, bist um mich ein Schild, meine Ehre, und *richtest mein Haupt empor*" (ומרים ראשי). Diesen Vers hat David aus Dankbarkeit für die Vergebung der gegen Uria begangenen Missetat gesprochen. Er sagte: תחת שהייתי חייב לך הרמת ראש נתת לי תלוי ראש an Stelle der mir zukommenden „Entfernung des Kopfes" gabst du mir „Erhöhung" (II. Sam. 12, 13).[1]

Es unterliegt demnach gar keinem Zweifel, dass „Taluj" sowohl der „Gekreuzigte" als der „Erhöhte" bedeuten kann, und dass Paulus nur auf Grund dieser Doppelsinnigkeit des Wortes תלה Jesus den „Erhöhten" nennen konnte.

Die diesbezügliche Stelle bei Paulus lautet: „Darum hat ihn auch Gott so hoch *erhöht* und ihm den Namen verliehen, der über allen Namen ist, auf dass sich in dem Namen Jesu beugen alle Kniee, derer die im Himmel, die auf der Erde, und die unter der Erde sind, und alle Zungen bekennen, dass Jesus Christus der Herr sei zum Preis Gottes des Vaters" (Philipper 2, 9—11).[2]

Zum vollen Verständnis dieser Stelle kommt man durch folgenden Midrasch.[3]

Zu Num. 1, 2: „Nehmet auf die Kopfzahl der ganzen Gemeinde der Kinder Israel" (שאו את ראש), wird hinzugefügt: Der Heilige, gelobt sei er, spricht zu Israel: Ich habe kein Geschöpf mehr geliebt als euch, deswegen gab ich euch „Taluj rosch" und *habe euch dadurch mir gleich gemacht;* denn auch ich besitze „Taluj rosch" nach den Worten: „Dein, Jahwe, ist die Grösse und die Stärke und der Ruhm und der Sieg und die Majestät, ja, alles im Himmel und auf Erden; dein, Jahwe, ist die Herrschaft, und du bist das über *alles erhobene Haupt*"

---

[1] Vgl. noch Tanchuma, ed. Buber, zu Ex. 30, 12 u. Mechilta, ed. Friedmann, S. 46, Anm. 51.

[2] Vgl. dazu die *wichtige* Parallele Kol. 1, 14—20.

[3] Tanchuma, ed. Buber z. St. und Jelamdenu z. St. in Sefer ha-Likkutim, ed. Grünhut, IV, S. 39.

(והמתנשא לכל לראש) (I. Chr. 29, 11). So sollt auch ihr „Taluj rosch“ haben. Darum heisst es: „*Erhebet das Haupt* der ganzen Gemeinde der Kinder Israel“.[1]

Was hier von Israel ausgesagt wird, wird von Paulus auf Jesus bezogen. *Ihn* hat Gott sich gleich gemacht. *Er* hat „Taluj rosch“ als Gabe erhalten. *Seine* „Kreuzigung“ ist seine „Erhöhung“ geworden. Der „Gekreuzigte“, „Taluj“, ist demnach ein Ehrentitel, ein Name, der über allen Namen ist. Denn Gott selbst nennt sich so. Das „über Alles erhabene Haupt“ ist identisch mit „Taluj rosch“. So hat sich denn auch der Kreuzestod als ein wesentliches, im Heilsplane Gottes gelegenes, notwendiges Mittel erwiesen. Und Jesus manifestiert sich auch dadurch als Messias, und als solcher ist er des Gesetzes Ende.

Der talmudische Beweis.

Paulus argumentiert noch in anderer Weise, indem er seinem Beweise die hermeneutische Regel zu Grunde legt:[2] Wenn zwei Verse sich widersprechen, so suche man nach dem dritten, um den Widerspruch zu beseitigen.

Die zwei sich widersprechenden Verse sind Hab. 2, 4: „Der Gerechte wird aus Glauben leben“, und Lev. 18, 5: „Wer es *getan*, wird darin leben“.

Nach paulinischer Auffassung dieser Verse kommt es nach Habakuk hauptsächlich auf den *Glauben* an, während nach Leviticus *die Werke* Hauptsache sind.

Der dritte Vers, der diesen Widerspruch beseitigt, ist Gen. 15, 6: „Abraham *glaubte*, und es wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet“.

---

[1] Vgl. Midrasch Tehillim, Ps. 21: Gott hat drei mit seinem Namen benannt: Moses Ex. 7, 1, Israel Ps. 82, 7, den Messias Jer. 23, 6.

[2] שני כתובים המכחישין זה את זה עד שיבא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם·



Also kommt alles auf Glauben an.

Wie ist aber Lev. 18, 5 zu erklären? — Dies gilt nur für die *vormessianische* Zeit.

Das wird aus der Schrift bewiesen.

In Folge des abrahamitischen Segens sollen alle Geschlechter der Erde gesegnet werden. Nach Gen. 22, 18 soll dieser Segen durch Christus kommen. „Es heisst nicht: und den Samen, in der Mehrzahl, sondern in der Einzahl: und *deinem Samen*, das heisst Christus. Ich meine damit dies: Die von Gott rechtskräftig gemachte Verfügung kann das vierhundertunddreissig Jahre später gekommene Gesetz nicht aufheben, so dass es die Verheissung vernichtet" (Gal. 3, 16, 17).

Es bleibt demnach dabei, dass der Glaube allein alles bewirkt.

Wie ist es aber denkbar, dass der *Segen* Abrahams durch Jesus, auf dem ein *Fluch* lastet, in Erfüllung gehen soll? Wie kann *er* der verheissene Messias sein, wenn von ihm das Wort gilt: „Verflucht ist jeder, der am Holze hängt" (Deut. 21, 23)?

Darauf erwidert Paulus: Gerade dieser Fluch bestätigt Jesu Messiasberuf und Messiaswürde. „Denn alle, die von Gesetzeswerken ausgehen, die sind unter dem Fluch. Denn es steht geschrieben: Verflucht ist jeder, der nicht bleibt bei allem, was im Buch des Gesetzes geschrieben ist, es zu tun" (Deut. 27, 26).[1] So kam denn Christus und ward für uns ein Fluch, um uns vom Fluche des Gesetzes loszukaufen, damit wir die Verheissung des Geistes empfingen durch den *Glauben*.

Die Taufe und das Gesetz. „Eintauchen in den Christus."

Als Symbol der Umkehr und Busse wurde seit alters die Taufe (Tebila) bei den Juden angesehen. — Ex. 19, 10 spricht

[1] Gal. 3, 10.

der Herr zu Moses: „Gehe zum Volke und heilige es". Das wird erklärt: Diese Heiligung geschehe durch die Taufe. — Auch der Aufnahme von Proselyten musste die Taufe vorangehen. Kerithoth 9 a wird gefragt: Aus welcher Stelle der Schrift lässt sich die Notwendigkeit des Taufbades erweisen? — Aus Ex. 24, 8: „Und Moses nahm das Blut und sprengte es auf das Volk". Eine Besprengung ohne Taufbad ist undenkbar (ween hasaah belo tebila).

Dass die Essäer sich dieses Symboles bedienten, um den äussersten Grad der Reinheit zu erlangen, ist bekannt.

Über das Wasser als Symbol der Busse werden wir in folgender Weise belehrt. I. Sam. 7, 5 lesen wir: „Samuel sprach: Versammelt das ganze Volk gen Mizpa, dass ich für euch bete zum Ewigen. Und sie versammelten sich gen Mizpa und schöpften Wasser und schütteten es aus vor dem Ewigen und fasteten an demselben Tage und sprachen daselbst: Wir haben wider den Ewigen gesündigt." — Der Midrasch fügt hinzu: Was ist die Meinung, dass sie Wasser geschöpft und ausgeschüttet haben? Das bedeutet: Sie haben Busse getan und ihr Herz wie Wasser vor Gott ausgeschüttet in vollkommener Busse. So sagt auch Jeremias: „Schütte aus dein Herz wie Wasser" (Klagel. 2, 19).[1]

In diesem Sinne taufte auch Johannes und predigte von der Taufe der Busse zur Vergebung der Sünden.

Diese Johannestaufe wird wohl den Ausgangspunkt der Entstehung und Entwicklung der Christentaufe gebildet haben. War doch Jesus selbst von Johannes getauft worden. Da ist es nur natürlich, dass in der Urgemeinde dieser Brauch fortfahrend geübt wurde. Aber fortan wurde im Namen Jesu getauft. Die Bedeutung der Taufe hat schon in der Urgemeinde mancherlei Änderungen erfahren. Durch die neue

[1] Midrasch Samuel zu I. Samuel, Kap. 7: וכו׳ מים שאבו .... וישפכו לפני ה׳ וכו׳ לפני ה׳ שפכו אלא מלמד ששפכו לבן בתשובה כמים וכו׳.

Formel ist eine Pforte geöffnet worden für den Einzug heidnischer Vorstellungen in das Christentum. — Doch hier wollen wir einiges über die Bedeutung der Taufe bei Paulus sagen, insofern diese mit der Aufhebung des Gesetzes zusammenhängt.

Die Taufe errettet aus der Macht der Finsternis, d. h. aus der Herrschaft des Satans und seiner Scharen, und versetzt in das Reich des Sohnes Gottes (Kol. 1, 13).

Am wichtigsten für die Beurteilung der Taufe ist Röm. 6, 3 ff.: „Oder wisset ihr nicht, dass wir alle, die *wir in Christus getauft sind, in seinen Tod getauft sind?* So sind wir also mit ihm begraben worden, durch die Taufe auf den Tod, damit wie Christus auferweckt wurde von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir im neuen Stande des Lebens wandeln sollen — denn wenn wir so in seines Todes Bild hineingewachsen sind, so wird das auch mit seiner Auferstehung geschehen — in der Erkenntnis, dass unser *alter Mensch mitgekreuzigt ward*, damit der Leib der Sünde vernichtet werde, auf dass wir nicht mehr der Sünde Sklaven seien. *Denn wer gestorben ist, der ist losgesprochen von der Sünde*". „Einer ist für alle gestorben, also sind sie alle gestorben" (II. Kor. 5, 14).

Der Getaufte ist demnach „in Christus". Er wird in seinen Tod hineingetaucht und wird mit ihm begraben. Als Toter ist er sündenfrei und selbstverständlich gesetzesfrei.[1]

So wird auch im Namen Simon ben Gamaliels der Satz tradiert: „Sowie der Mensch gestorben ist, ist er befreit von den Geboten".[2]

Die schwer verständlichen Worte in Ps. 88, 6: במתים חפשי

[1] Vgl. Röm. 2, 20; 7, 1 ff.; Kol. 2, 12.

[2] Sabb. 30 b כיון שמת אדם בטל מן המצוות. Es handelt sich darum, ob man um eines Toten willen den Sabbath entweihen dürfe, und R. S. b. G. sagt darüber: דוד מלך ישראל מת אין מחללין עליו את השבת.

werden gedeutet: Sowie der Mensch tot ist, wird er frei vom Gesetz und von den Geboten. [1]

Über das „Eintauchen in Christus“ möge in diesem Zusammenhang eine Erklärung gesucht werden.

Von den neuesten Erklärern wird zum Verständnis dieses Ausdrucks auf die Mysterien des Attis, der Isis, des Mithra, auf die hermetische Mystik hingewiesen.

Nach meinem Dafürhalten ist dieser Ausdruck aus dem *jüdischen* Denken des Paulus hervorgegangen. Zu Grunde liegt Jer. 14, 8: מקוה ישראל מושיעו „Die Hoffnung Israels — sein Heiland“. Das Wort „Mikwe“ (מקוה) ist doppelsinnig. Es bedeutet auch *Tauchbad.* — Paulus hat nun die angeführte Stelle so gedeutet: *Jesus* ist das *Tauchbad* Israels.

Zum näheren Verständnis führe ich folgende, auch sonst bedeutungsvolle Stelle an. R. Akiba sagte: Heil euch Israeliten! Vor wem reinigt ihr euch, und wer ist es, der euch rein macht? Euer Vater im Himmel, denn es steht geschrieben: Und ich will über euch sprengen reines Wasser u. s. w. (Ezech. 36, 25). — Ferner heisst es מקוה ישראל יהוה (Jer. 17, 13). Akiba übersetzt: Jahwe ist Israels „Mikwe“ = Tauchbad, und fügt erklärend hinzu: So wie das Tauchbad den Unreinen rein macht, so reinigt auch der Heilige, gelobt sei er, Israel.

Es ist zu beachten, dass Akiba Jer. 17, 13 und nicht 14, 8 zitiert. Hiermit weist er den christlichen Standpunkt zurück. Nicht der „Heiland“, sondern Gott selbst ist die „Mikwe“, und *er* reinigt Israel von seinen Sünden. — Es muss demnach eine christliche Ansicht vorhanden gewesen sein, die in dem Heiland das „Tauchbad“ sah. Wir kennen diese nun als die paulinische, und so erhält das „Eintauchen in den Christus“, ohne Zuhilfenahme der Mysterien, einen deutlichen Sinn.

---

[1] Sabb. 30 b. כיון שמת אדם נעשה חפשי מן התורה ומן המצוות.



Das Gesetz und der böse Trieb.

Es kann nicht stark genug betont werden, dass Paulus ursprünglich kein „System der Theologie“ geben wollte. Mit dem Erlebnis bei Damaskus hat er den Plan Gottes mit der Menschheit erkannt. Seine felsenfeste Überzeugung war es, dass das Alte vergangen und dass die Neuschöpfung bereits begonnen habe. Die Parusie kann täglich, stündlich eintreffen. Es ist darum begreiflich, dass *er* einen Zustand antezipiert, der, wie der Augenschein schliesslich auch ihn lehren musste, in Wirklichkeit noch nicht vorhanden war. Die tägliche Erfahrung musste auch ihn überzeugen, dass die „Sünde“, das ist der „böse Trieb“, noch immer eine fürchterliche Macht war. So hat er bei den Korinthiern eine ganze Reihe von Vergehungen zu tadeln, unter diesen einen so schweren Fall, „wie er nicht einmal bei den Heiden vorkommt“. Diese waren also noch weit davon entfernt, pneumatische Menschen zu sein, trotz ihres Glaubens.

Das gab Paulus Veranlassung zum tiefsten Nachdenken über das Verhältnis des „Gesetzes“ zum „Fleische“. Da er nicht anders konnte, als alle Erlebnisse christologisch zu deuten, so kommt er zu dem Resultate, dass gerade dieser unheimliche Kampf mit der „Sünde“, aus dem kein Mensch als Sieger hervorgehen kann, die Ohnmacht des Gesetzes zeigen soll. Ja, er macht das Gesetz selber verantwortlich für die „Stärke der Sünde“.

Hier greift Paulus in seine eigne Brust und gewährt uns einen tiefen Einblick in seine Kämpfe und Leiden unter dem „Joche des Gesetzes“. Nirgends tritt uns der Mensch Paulus so nahe, wie im siebenten Kap. des Römerbriefes.

Schmerzerfüllt ruft er aus: „Was wollen wir nun sagen? Ist das Gesetz Sünde? Nimmermehr. Aber die Sünde wäre mir nicht zur Erkenntnis gekommen, wenn nicht durch das Gesetz. Hätte ich doch auch von der Lust nichts gewusst, wenn

das Gesetz nicht gesagt hätte: Lass dich nicht gelüsten; die *Sünde* aber hat das Gebot benutzt, um alle Lüste in mir ins Leben zu rufen; denn ohne Gesetz fehlt der Sünde das Leben." „Wissen wir doch, dass das Gesetz geistlich ist; ich aber bin von Fleisch, verkauft unter die Sünde; denn was ich vollbringe, weiss ich nicht. Denn nicht was ich will, tue ich, sondern das, was ich hasse, das treibe ich. Wenn ich es aber wider Willen tue, so erkenne ich die Güte des Gesetzes an; dann aber bin ich nicht mehr der, der es vollbringt, sondern die Sünde tut es, *die in mir wohnt.* Ich bin mir ja bewusst, dass in mir, das heisst in meinem Fleische, nichts Gutes wohnt .... So nehme ich also ein Gesetz wahr, unter dem ich stehe: nämlich dass mir, während ich das Gute tun will, das Böse zur Hand ist. Denn ich stimme mit Freuden dem Gesetze Gottes zu nach dem inneren Menschen, ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, welches gegen das Gesetz meines Denkens kämpft und mich gefangen setzt in dem Gesetze der Sünde, das in meinen Gliedern ist. Ich unglücklicher Mensch, wer wird mich erlösen von diesem Leibe des Todes?" (Röm. 7, 7 f., 14 ff.)

Hier spricht Paulus wie einer der Frommen in Israel, denen die „Furcht vor der Sünde" (יראת חטא) das Leben zur unerträglichen Bürde gemacht hat. Auch sie haben am eignen Leibe erfahren, dass das „Gesetz in den Gliedern" sich mächtig auflehnt gegen das Gesetz Gottes, und dass es unmöglich ist, letzteres voll und ganz zu erfüllen.

So liest man im Talmud:[1] Der Prophet ermahnt Israel, Busse zu tun, aber Israel erwidert: Wir können nicht, denn der böse Trieb herrscht über uns. So züchtigt ihn, mahnt der Prophet. Verzweifelt spricht Israel: Gott lehre uns das.

Auch sie wissen, dass der böse Trieb nur nach dem gelüstet, was ihm das Gesetz verbietet,[2] dass er als „fremder

[1] Sanhedrin 105 a.
[2] Jer. Joma 6, 4: אין יצר הרע תאב אלא דבר האסור לו.

Gott“ im Menschen wohnt, [1] dass er täglich sich erneuert, täglich neue Kräfte erhält. [2]

Ein Gebet lautet: [3] Herr der Welt! Es ist dir offenbar und bekannt, dass es unser Wille ist, deinen Willen zu erfüllen; aber uns hindert der Sauerteig im Teige (d. i. der böse Trieb) ... Möge es dein Wille sein, dass du den bösen Trieb von uns beseitigest und ihn demütigest aus unserem Herzen, damit wir deinen Willen wieder mit vollkommenen Herzen erfüllen.

Und weil die „Sünde“ in Folge Adams Fall eine so verheerende Wirkung ausübt, so lassen die Rabbiner Adam, der voraussieht, welche fürchterlichen Strafen seine Nachkommen heimsuchen werden, in den Schmerzensruf ausbrechen: Wer wird meine Kinder aus dieser lohenden Glut befreien? [4]

Dieselbe Klage findet man auch im „Leben Adams und Evas“ c. 9 u. 35. Adam erzählt seinen Kindern, welche Strafen Gott über ihn und seine Nachkommen verhängt hat. Da seufzte er laut und sprach: Was soll ich Unglücklicher tun, von solchen Schmerzen befallen?

Die Klage, die Adam in den Mund gelegt wurde, ist nichts anderes als ein Echo der Klagen, die aus dem Munde der Frommen in Israel ertönten.

So hören wir R. Jochanan ben Sakkai ausrufen: Wehe uns, dass uns die Schrift leichte wie schwere Vergehen gleich anrechnet! — Er weinte, als er die Schriftstelle las: „Denn jegliche Tat wird Gott bringen vor das Gericht über alles Verborgene, sie sei gut oder böse“ (Pred. 12, 14). [5]

---

[1] Sabbath 105 b: איזהו אל זר בגופו של אדם זהו יצר הרע.

[2] Sukka 52 a, Kidduschin 30 b: יצרו של אדם מתחדש (מתגבר) עליו בכל יום.

[3] Berakoth 17 a. Siehe Bacher, Die Agada der palästin. Amoräer I, 197.

[4] Gen. r. C. 21, Ende: אמר אדם מי יציל את בני מאש לוהטת זו.

[5] Chagiga 4 b. Vgl. noch Berak. 28 b u. dazu Bacher, A. d. T. I, S. 93, Anm. 2.



R. Eleasar ben Asarja klagte: Wehe uns ob des Gerichtstages, wehe uns ob des Tages der Rechenschaft! Wenn schon vor Joseph, der nur Fleisch und Blut war, seine Brüder nicht Stand hielten, als er sie zur Rechenschaft zog, wie werden dereinst die Menschen vor dem Heiligen, gepriesen sei er, bestehen, der Richter und Ankläger zugleich ist und auf dem Thron des Rechtes sitzt, einen jeden richtend?[1]

Der Patriarch Gamaliel weinte, als er die Stelle las: „Wer solches tut, wird nimmer wanken" (Ps. 15, 5). Er rief aus: Nur wer *alles* übt, wanket nicht; wer aber nur eines übt, wankt![2] — Er wollte damit sagen, dass Alles zu erfüllen ein Ding der Unmöglichkeit sei, und darum war er traurig.

Es ist die Sündennot, die, hervorgerufen durch das „Joch der Gebote", sie zu Boden drückt. Auch sie erkennen „die Güte des Gesetzes" an, aber ihr „Erkennen" ist kein „Können". Alle bleiben sie hinter dem Ideale zurück, und sie müssen in die Worte des Predigers einstimmen: „Denn es gibt keinen gerechten Menschen auf Erden, der Gutes täte und nicht sündigte" (7, 20).[3]

So wird denn das Gesetz, das den Zweck hatte, ein *„lebenbringendes Medikament"* zu sein, zum *„totbringenden Gifte"*.[4]

Angesichts solcher Erfahrung, so schliesst Paulus, erweist sich das Gesetz als unfähig, Gerechtigkeit zu fördern und Sünde zu hemmen.

---

[1] Gen. r. C. 92, Ende.

[2] Makkoth 24 a: מאן דעביד לכלהו הוא דלא ימוט ומאן דעביד חדא ימוט.

[3] Sanhedrin 101 a.

[4] Über סם חיים u. סם מות siehe Kidd. 30 b, Jom. 72 b.

Zweck des Gesetzes.

Zu welchem Zwecke ist es aber von Gott gegeben worden?

Die Antwort, die Paulus auf diese wichtige Frage gibt, folgt auch mit Notwendigkeit aus seinem *jüdisch-messianischen* Denken.

Es ist oben bei der Behandlung der Frage, warum Jesus kein Freund der jüdischen Propaganda gewesen, darauf hingewiesen worden, dass Jesus im Geiste der Propheten und der jüdischen Tradition *zuerst* den Juden Busse predigen musste, *weil Israel nur durch Busse erlöst werden kann.*

Der Tradent alter Überlieferungen, R. ELIESER, war derselben Ansicht. Er sagt:[1] Wenn die Israeliten nicht Busse tun, so werden sie nicht erlöst werden, denn so steht geschrieben: „Durch Busse[2] und Sanftmut werdet ihr erlöst werden“ (Jes. 30, 15).

Dieser Ansicht stand aber eine andere, die JOSUAS, gegenüber. Er sagt: Die Erlösung ist ganz unabhängig von der Busse. Ist der von Gott bestimmte Zeitpunkt (das „Ende“) eingetroffen, so wird Israel erlöst, denn so steht geschrieben: „Ich, Jahwe, zu *seiner Zeit* werd' ich es schnell vollbringen“ (Jes. 60, 22).

Dieser Meinungsverschiedenheit wird auch mit folgenden Worten Ausdruck gegeben:[3] Messias, der Sohn Davids, kommt entweder in einem Zeitalter, das *durchaus fromm,* oder in einem solchen, das *durchaus schuldbeladen* ist. Die erste Ansicht stützt sich auf den Vers Jes. 60, 21, der folgende Deutung erhält: „Und wenn dein Volk aus *lauter Gerechten* besteht, so

---

[1] Jalkut Machiri zu Jes. 59, 19. Vgl. die ausführliche Kontroverse zwischen Elieser u. Josua. Sanh. 97 b.

[2] Er deutet Schuba = Teschuba.

[3] Sanh. 97a אין בן דוד בא אלא בדור שכולו זכאי או כולו חייב.

wird es auf *ewig* das Land besitzen". Die zweite stützt sich auf Jes. 59, 16 u. 48, 11: „Und er (Gott) sah, dass kein Mann da ist, und er staunte, dass kein Vertreter da ist" ... (und er sprach:) *„um meinetwillen tue ich es"*.

Das erhält im Midrasch folgende nähere Erklärung:[1] Der Heilige, gelobt sei er, spricht zu Israel: Wenn ihr gar kein Verdienst habt, so werde ich es meinetwegen tun; denn *ich* befinde mich gleichsam in Not, wenn *ihr* in Not seid (Ps. 91, 15), ich *erlöse also mich selbst*. Das ist der Sinn der Schriftstelle Jes. 59, 16: *„Sein* Arm half *ihm selbst"* (d. h. Gott).

In diesem Sinne ist auch Sacharja, 9, 9 zu fassen: „Siehe, dein König wird bei dir einziehen, gerecht und *'gerettet' ist er"*.[2] Also: auch wenn ihr ohne „gute Werke" seid, will ich es tun, denn so steht geschrieben: „Denn nahe ist *meine Hilfe* einzutreffen" (Jes. 56, 1). Wenn euch geholfen wird, so helfe ich mir selbst.

Wie Paulus sich zu den beiden angeführten Ansichten verhält, braucht kaum gesagt zu werden. *Für ihn ist der Messias gekommen, und er hat ein sündhaftes Geschlecht vorgefunden.*

Nun schliesst Paulus: gerade hierin offenbart sich der göttliche Wille und die göttliche Gnade. Denn nicht zu einem Volke aus *lauter Gerechten*, sondern zu einem aus *lauter Sündern* sollte der Messias kommen. Und *um das Mass der Sünde,* behufs Beschleunigung der Ankunft des Messias, *voll zu machen, ist das Gesetz gegeben worden*, denn durch dieses wird die böse Lust, die im Menschen schlummert, geweckt, und *so wird gerade dadurch die Sünde eine fürchterliche Macht, die den Menschen tötet.* Es muss daher ein anderes Mittel angewendet werden, um den Menschen aus diesem Sündentod zu erwecken.

---

[1] Jalkut Machiri z. St.

[2] So wird ונושע übersetzt: צדיק ומושיע אין כתיב כאן אלא צדיק ונושע הוא.

So sagt Paulus deutlich: „Das Gesetz aber ist dazwischen hereingekommen, damit die *Übertretung völlig werde.* Wo aber die Sünde völlig wurde, da ist die Gnade überreich geworden. Damit, wie die Sünde im Tode geherrscht hat, so auch die Gnade herrsche durch *Gerechtigkeit* zu ewigem Leben durch Jesus Christus, unsern Herrn“ (Röm. 5, 20, 21). „Was ist es nun mit dem Gesetz? Es ist der Übertretungen wegen hinzugefügt, bis da käme der Same, dem die Verheissung gilt“ (Gal. 3, 19).

Für diesen paulinischen Gedanken kommt ferner in Betracht Dan. 9, 24: „Siebzig Wochen sind über dein Volk und über deine heilige Stadt verhängt, um den Frevel zu Ende zu führen und das *Mass der Sünde voll zu machen, um die Missetat zu sühnen und ewige Gerechtigkeit herbeizuführen*“. Röm. 5, 20, 21 ist nichts anderes als eine Umschreibung dieses Verses. [1]

Ich verweise noch auf die Apokalypsen in Matth. 24, Mc. 13, Didache 16 und Derech-erez sutta, die die Entartung in der „letzten Zeit“ schildern. Am übersichtlichsten findet sich diese Apokalypse in folgender Baraitha des Pinchas ben Jair: Beim Herannahen des Messias *wird die Frechheit überhandnehmen,* die Teuerung den Gipfel erreichen, der Weinstock wird Früchte tragen und der Wein wird doch teuer sein, und das ganze Reich wird dem Minuth zugefallen sein, und es wird keine Zurechtweisung sein. Das Lehrhaus wird eine Stätte der Unzucht sein, Galiläa zerstört, und Gaulanitis verwüstet, und die Galiläer (oder: die Grenzleute) werden bettelnd von Stadt zu Stadt ziehen, aber kein Mitleid finden. Die Weisheit der Schriftgelehrten wird missliebig (eig. übelriechend, nach Jer. 49, 7) und die, die die Sünde meiden, werden verachtet werden. Die Wahrheit wird abhanden kommen. Die Jungen werden die Alten beschämen, die Alten werden vor Kleinen sich erheben. Der Sohn schmäht seinen Vater,

[1] In להתם חטאות offenbart sich die „Gnade“. צדק עלמים ist die „Gerechtigkeit zum ewigen Leben“.

die Tochter lehnt sich gegen ihre Mutter auf, die Schwiegertochter gegen ihre Schwiegermutter. Des Mannes Feinde sind die eigenen Hausgenossen (Mich. 7, 6). Das Antlitz des Zeitalters gleicht einem Hundsgesicht. Der Sohn schämt sich nicht vor seinem Vater. Auf wen sollen wir uns stützen? Auf unsern Vater im Himmel.

Eine ähnliche Apokalypse von dem Abfall in den letzten Tagen dürfte auch Paulus bekannt gewesen sein. [1] Da er aber alles *schriftgemäss* beweisen will, so stellt er eine Anzahl Verse aus Jesaja und den Psalmen zusammen, die allgemeine Sündhaftigkeit bezeugen sollen, und beschliesst dieses Stück mit dem Resultate: „Nun wissen wir aber: was das Gesetz sagt, sagt es denen, die das Gesetz besitzen, damit jedem der Mund gestopft werde, und die ganze Welt *schuldverfallen* sei gegenüber Gott. Denn auf Grund von Gesetzeswerken, ‚wird nimmermehr ein Mensch vor ihm gerecht gesprochen werden'; und die Erkenntnis, die durch's Gesetz kommt, ist Sünde" (Röm. 3, 9—20).

Somit war der Zweck des Gesetzes, den Zustand, in dem *alle schuldbeladen* sind, herbeizuführen, um die Ankunft des Messias zu ermöglichen.[2]

Der Glaube.

Was das Gesetz nicht zu leisten vermag, soll der Glaube bewirken.

„Wir gehen ja aus von dem Satze: *der Glaube wurde dem Abraham zur Gerechtigkeit* gerechnet (Gen. 15, 6). Wie wurde es ihm nun zugerechnet? Als er beschnitten oder als er noch unbeschnitten war? Nicht als er beschnitten, sondern als er noch unbeschnitten war" (Röm. 4, 9 f.). „Darum sind es die

[1] II. Thessal. 2, 3 ff.
[2] Sanhedrin 97 a.



aus dem Glauben, damit es nach Gnade gehe, auf dass die Verheissung fest sei *für den ganzen Samen*, nicht nur den aus dem Gesetz, sondern auch den aus dem Glauben Abrahams, der da ist *unser aller Vater,* wie geschrieben steht: Ich habe dich zum Vater vieler Völker gesetzt" (Gen. 17, 5) (Das. 4, 16 f.).

Die hohe Bedeutung des Glaubens ist auch den Rabbinern nicht fremd.

Auf Grund von Gen. 15, 6 lehrt Schemaja, dass in Folge *Abrahams Glauben* das Meer gespalten wurde. Auf Grund von Ex. 4, 31 sagt Abtaljon: Weil Israel an Gott geglaubt hat, wurde für sie das Meer gespalten. Sie sagten nämlich nicht zu Mose: Sollen wir dir etwa in die öde Wüste folgen, in der nichts wächst, und wir haben ja gar keine Reisezehrung? Darum spricht Gott: „Ich gedenke dir deine jugendliche Huld, deine bräutliche Liebe, wie du mir gefolgt durch die Wüste, durch unbesätes Land" (Jer. 2, 2).

Auch Abraham hat nur kraft seines Glaubens die beiden Welten zum Erbe erhalten.

In Folge des Glaubens ruhte der heilige Geist auf Israel, und es konnte den Siegessang anstimmen.

Besonders beachtenswert ist folgende Stelle: Es steht geschrieben: „Dies ist die Pforte Jahwes, *Gerechte treten da ein*".[1] Von denen, die im Besitze des Glaubens sind, heisst es aber:[2] „Öffnet die Pforten, dass einziehe ein gerechtes Volk, *das den Glauben hütet*". Das also ist die Pforte, durch welche *alle, die glauben, einziehen* können. (Nicht nur die *jüdischen* Gerechten, sondern auch die *heidnischen*, wenn sie *glauben*.)

Auch die Exilierten werden nur in Folge des Glaubens wieder gesammelt werden, denn es steht geschrieben: „Mit mir vom Libanon, o Braut! mit mir komm vom Libanon, blicke vom

---

[1] Ps. 118, 20.
[2] Jes. 26, 2.



Gipfel des Glaubens".[1] Ferner heisst es: „Und ich verlobe dich mir durch Glauben".[2] „Der Gerechte lebt in seinem Glauben".[3] „Jahwe, deine Augen sind auf den Glauben gerichtet."[4] Auf Grund von Ex. 14, 31 wurde gesagt: Wer an den treuen Hirten (Moses) glaubt, ist dem gleich zu stellen, der an Gott selbst glaubt.

Ganz besonderes Gewicht auf den Glauben legt der, wie bereits gesagt wurde, als zuverlässiger Tradent alter Lehren bekannte R. Elieser. Aus seiner allegorischen Schriftauslegung sei Folgendes hervorgehoben.

Zu Ex. 17, 11: „Und es geschah, sowie Moses seine Hand erhob, siegte Israel, und sowie er seine Hand ruhen liess, siegte Amalek", fügt Elieser hinzu: Konnten wirklich Moses Hände Israel zum Siege verhelfen und Amalek eine Niederlage bereiten? Das ist aber so zu verstehen: So lange Israel den Willen Gottes tut und an den *glaubt*, der Moses den Befehl erteilt hatte, also zu tun, erweist ihm Gott Wunder und verleiht ihm Siege.

In demselben Sinne ist Ex. 12. 7 zu verstehen: „Und sie sollen nehmen von dem Blute und tun an die beiden Pfosten und an die Oberschwelle" u. s. w. Kann etwa Blut von Nutzen sein, sei es dem Engel oder der Türpfoste? Das ist aber so zu verstehen: So lange Israel den Willen Gottes tut und an den *glaubt,* der Moses den Befehl erteilt hatte, also zu tun, wird Gott ihn verschonen.

In demselben Sinne ist zu fassen Num. 21, 8: „Und Jahwe sprach zu Moses: Mache dir eine Schlange und setze sie auf eine Stange, und es geschehe, wer gebissen wird, der sehe sie an, und er bleibt am Leben". Kann etwa die Schlange töten oder lebendig machen? Das ist aber so zu verstehen:

[1] Hohel. 4, 8. „Amana" wird gedeutet „Emuna".
[2] Hosea 2, 22.
[3] Hab. 2, 4.
[4] Jer. 5, 3.

So lange Israel den Willen Gottes tut und an den *glaubt*, der Moses den Befehl erteilt hatte, also zu tun, wird es geheilt.

Aus den angeführten Stellen geht somit deutlich hervor, dass der Glaube ein wichtiges Element im Lehrinhalte des Judentums ist. Paulus hat also in diesem Punkte als Pharisäer gesprochen. Allein die Konsequenzen, die er aus Abrahams Glauben zieht, sind etwas Neues. In diesem abrahamitischen Glauben findet er eine Bestätigung des ihm feststehenden Satzes, dass Christus des Gesetzes Ende ist. Als Abraham noch unbeschnitten war, wurde ihm der Glaube als Gerechtigkeit angerechnet, folglich kann man ohne Gesetz Gerechtigkeit erlangen. Und diese Wirkung des Glaubens wird erzielt durch *die Gnade Gottes*, welche den Sünder rettet, dem Menschen das Heil gewährt.

Die Gnade.

Dass die Lehre von der Gnade zu den wichtigsten Stücken der prophetischen Verkündigung gehört, dass die Psalmisten jubelnd von ihr singen, braucht hier nicht bewiesen zu werden. Es sei darum nur in aller Kürze an Folgendes erinnert. Voran gehe die Hauptstelle Ex. 34, 6, 7: „Jahwe, Jahwe ist ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig und reich an Huld und Treue, der Huld bewahrt Tausenden“.[1]

In den Psalmen liest man u. a. die Verse: „Gnädig und barmherzig ist Jahwe, langmütig und reich an Huld. Jahwe ist allen gütig, und sein Erbarmen erstreckt sich über alle seine Werke.“ „Du tust deine Hand auf und sättigst alles Lebendige mit Wohlgefallen.“[2] „Wie ein Vater seiner Kinder sich erbarmt, erbarmt sich Jahwe seiner Verehrer.“[3]

---

[1] Vgl. Jona 4, 2—11. Ps. 103, 10 f.; 106, 45; 107, 1; 111, 7; 78, 38; 86, 5 u. 15.

[2] Ps. 145, 8, 9, 16.

[3] 103, 13.



Im Gebete Daniels kommt die Stelle vor: „Denn nicht um unserer *Gerechtigkeit* willen flehen wir demütig vor dir, sondern um deiner *reichen Barmherzigkeit* willen“ (9, 18).

Wie in der biblischen Literatur, so ist die Lehre von der göttlichen Gnade von der allerhöchsten Bedeutung auch in den nachbiblischen Schriften und in der jüdischen Liturgie.

Ich verweise beispielsweise auf IV Esra 8, 35: „Denn in Wahrheit, niemand ist der Weibgeborenen, der nicht gesündigt, niemand der Lebenden, der nicht gefehlt. Denn dadurch wird deine Gerechtigkeit und Güte, Herr, offenbar, dass du dich derer erbarmest, die keinen Schatz von guten Werken haben.“

Sifre 70 b wird von den beiden „trefflichen Führern“ Israels, von Moses und David, ausgesagt, dass sie nicht auf Grund ihrer guten Werke Verzeihung (oder Lohn) [1] von Gott erlangen wollten, sondern seine *Gnade* sollte ihnen dies Gut *umsonst* gewähren, wie geschrieben steht: „Gnade erflehend, so redet der Arme“ (Spr. 18, 23).

Ein Wahlspruch der Schule Hillels lautet: „Gott ist gross an Gnade, und er neigt sich der Gnade zu“. Das bedeutet: seine Langmut und seine Vergebung übertreffen bei weitem seine Gerechtigkeit und seine Strafgerichte.[2]

Von Bedeutung sind die zahlreichen Stellen, die von der göttlichen Gnade, die sich allen Menschen erweist, handeln.

So wird vom Hohen Liede gesagt, Gott selbst habe es gesprochen, denn unter *Salomo* habe man Gott, den Herrn des Friedens, *scheha-schalom schelo*, zu verstehen. Er ist es, der in Frieden alle seine Geschöpfe leidet, der die Sonne scheinen lässt über Gerechte und Ungerechte.[3] Er ist es, der Frieden stiftet unter seinen Engeln (nach Hiob 25, 2).

Er ist es, der seine Gnadenbeweise *allen Menschen* zu Teil

---

[1] Nach Jalkut, vgl. Friedmann z. St. Anm. 7.

[2] B. Rosch ha-Schana 17 a.

[3] Midr. sutta zum H. L. ed. Buber, S. 3. מי אמרה מי שהשלום שלו ונוהג שלום עם כל בריותיו החמה זורחת על הצדיקים ועל הרשעים.

werden lässt, nicht nur den Redlichen und Gerechten, sondern auch den Frevlern und Götzendienern.[1]

Mit Barmherzigkeit, spricht Gott, habe ich meine Welt geschaffen, und mit Güte wird sie gerichtet.[2]

Und es ist nur natürlich, dass die göttliche Gnade ohne Gegenleistung von seiten des Menschen dargereicht wird, denn sonst wäre sie nicht Gnade. So wird zu dem Segensworte: „und er sei dir gnädig" (Num. 6, 25) hinzugefügt: mit einem Geschenke gunstweise (gratis für gratiis) nach Ps. 123, 2, 3, Jes. 33, 2.[3]

In Seder Eliahu rabba, S. 70, liest man: Ich rufe Himmel und Erde zu Zeugen an, dass der Heilige, gelobt sei er, Nahrung gibt allen Erdbewohnern, allen Geschöpfen, die sein Händewerk sind, vom Menschen bis zum Vieh, vom Gewürm bis zu den Vögeln der Lüfte.[4]

Zu Ex. 15, 3: „Jahwe ist ein Kriegsheld, Jahwe ist sein Name" wird hinzugefügt: Wenn ein Held *zornerfüllt und mächtig* ist, so schont er in seinem Grimme weder Vater noch Mutter, noch Verwandte, aber der Heilige, gelobt sei er, handelt anders: selbst als Kriegsheld ist sein Name *Jahwe*, denn er erbarmt sich über alle seine Geschöpfe nach Ex. 34, 6.[5]

„Der Zorn Gottes ist nicht ein Affekt, der über ihn kommt, — ich bin Herr über den Zorn, aber der Zorn ist

---

[1] Mech. 59 a מספיק מזון לכל באי העולם כדי צרכן ומשביע לכל חי רצון ולא לבני אדם הכשרים והצדיקים לבד אלא אף על הרשעים ועובדי ע״א.

[2] Mech. 42 b: שברחמים בראתי עולמי ובטוב העולם נדון.

[3] Sifre Num. 41 (12 a) ויחנך במתנת חנם.

[4] מעיד אני עלי את השמים ואת הארץ שיושב הקב״ה ומחלק בידו מזונות לכל באי העולם ולכל מעשה ידיו שברא בעולם מאדם ועד בהמה עד רמש ועד עוף השמים.
Vgl. das. S. 90 vorletzte Zeile u. v. a. St. Zum Ganzen vgl. Elbogen, Die Religionsanschauungen der Pharisäer, S. 66 ff.

[5] Mech. S. 38. Mech. des Simon b. Jochai, S. 62.



nicht Herr über mich[1] — sondern die Reaktion seines heiligen Wesens gegen das Niedere und Gemeine." Der Grundzug in Gottes Wesen ist Güte, Liebe, Gnade, und diese übertreffen seine Gerechtigkeit und seine Strafgerichte.

Wenn es im Psalm 102, 18 heisst: (Gott hat) „sich zugewendet dem Gebete der *Verlassenen*[2] und nicht verschmäht ihr Gebet", so drückt dies die Grundstimmung der Beter Israels aller Zeiten aus. Nur zu einem Gott der Gnade und Barmherzigkeit kann man beten. Darum wiederholt sich oft in der jüdischen Liturgie der Psalmvers 78, 38: „Er aber, barmherzig, vergibt die Missetat und verderbt nicht und wendet oft seinen Zorn ab und weckt nicht all seinen Grimm".

Ich hebe darum nur folgende Sätze aus dem jüdischen Gebetbuche hervor: „Wir wissen, dass wir kein Verdienst (keine Werke) haben; üb' an uns Milde um deines Namens willen". „Denn so ist ja deine Weise, der du *Gnade* übest *umsonst* in jeglichem Geschlecht."[3]

Wenn also Paulus die göttliche Gnade so hoch bewertet, so steht er mit dieser Anschauung ganz auf jüdischem Boden. Es ist aber seine messianische Teleologie, wenn er die Gnade mit dem Glauben verbindet und daraus seine weiteren Konsequenzen für die von Gott bezweckte Ohnmacht des Gesetzes zieht. Was das Gesetz mit den Werken nicht zu Wege bringen konnte, bewirkt jetzt der Glaube. Dank der göttlichen Gnade wird jetzt auch der Gottlose gerecht gemacht, wenn er nur glaubt.

Paulus beweist dies auch aus Ps. 32. Im Zusammenhang lautet die Stelle: „Was sollen wir nun sagen von Abraham,

---

[1] Mech. 68 a: אני שליט בקנאה ואין קנאה שולטת בי. Vgl. Elbogen a. a. O., S. 64.

[2] ערער im angeführten Verse heisst eigentlich die Nackte. Das bedeutet nach dem Midrasch z. St. ער מן מעשים טובים, nackt an guten Werken.

[3] כי כן דרכך עשה חסד חנם לכל דור ודור.

unserem Ahnherrn, nach dem Fleische? Wenn Abraham aus Werken gerechtfertigt worden, so hat er Grund zum Rühmen. Aber nein, *bei Gott* nicht! Denn was sagt die Schrift: 'Es glaubte Abraham an Gott, und das wurde ihm *angerechnet* als Gerechtigkeit'. Wo jemand Werke hat, da wird ihm der Lohn nach Verdienst zu Teil, wird nicht 'angerechnet' nach *Gnade.* Wogegen einer keine Werke hat, dagegen Glauben an den, der den Gottlosen rechtfertigt, da wird ihm sein Glaube 'angerechnet' zur Gerechtigkeit. Ganz wie David die Seligpreisung des *Menschen* ausspricht, dem Gott Gerechtigkeit *anrechnet* ohne Werke: 'Selig die, deren Freveltaten vergeben und deren Sünden zugedeckt worden sind. Selig der Mann, dessen Sünde der Herr nicht *anrechnet*'. Reicht nun diese Seligpreisung bloss über die Beschnittenen oder auch über Unbeschnittene? Lesen wir doch: 'Es wurde dem Abraham der Glaube angerechnet zur Gerechtigkeit'. Wie war er denn, als ihm 'angerechnet wurde'? Ein Beschnittener oder unbeschnitten? Er war nicht beschnitten, sondern unbeschnitten" (Röm. 4, 1—10).

Diese Stelle bietet dem Erklärer grosse Schwierigkeiten. Man versteht zunächst nicht, woraus Paulus schliesst, dass der Sünder, von dem im Ps. 32 die Rede ist, ohne Werke war. Es geht ferner aus dieser Stelle nicht hervor, dass es sich auch um Unbeschnittene handelt. Nach meinem Dafürhalten liegt hier der rabbinische Analogieschluss (Gesera schawa) vor. Der gleiche Ausdruck „chaschab", anrechnen, gab Veranlassung dazu. Der Schluss würde lauten: Bei Abraham steht der Ausdruck „anrechnen", und im Ps. 32 steht der gleiche Ausdruck. Wie nun Abraham *nur in Folge des Glaubens* Gerechtigkeit erlangt hat, so hat Gott auch dem Sünder, von dem im Ps. 32 die Rede ist, in Folge des Glaubens die Sünden nicht angerechnet. Und da es nur auf Glauben ankommt, so bezieht sich die Seligpreisung auch auf Unbeschnittene.

Hier steht aber dem Paulus noch ein anderer Beweis

dafür zur Verfügung, dass es sich im angeführten Verse auch um Unbeschnittene handelt. Denn würde es sich nur um Beschnittene handeln, so würde der Vers lauten: Selig der Jude, dessen Sünden der Herr nicht anrechnet. Nun heisst es aber: Selig der *Mensch* (Adam). Daraus geht nun deutlich hervor, dass es sich auch um den Nichtjuden handelt. Das meint Paulus mit den Worten: „Ganz wie David die Seligpreisung des *Menschen* ausspricht“.[1]

Eine sehr wichtige Parallele zu diesem Gedankengange bietet der Midrasch zur Stelle. Dieser lautet: „Von David. *Ein Maskil.* Selig wem die Missetat vergeben, zugedeckt die Sünde ist.“ Damit hängt zusammen Spr. 15, 24. Der hebräische Text ארח חיים למעלה למשכיל wird nämlich so gedeutet: wer *seinen Blick aufwärts richtet*,[2] befindet sich auf dem Pfade des Lebens (d. h. dem werden die Sünden vergeben). — Ebenso heisst es Ps. 44, 1: „Dem Sangmeister. Von den Söhnen Korach. *Ein Maskil.*“ Das will sagen: nachdem sie ihren Blick nach oben gerichtet hatten, wurden sie gerettet, während ihr Vater, der seinen Blick nicht nach oben gerichtet hatte, ebenso wie Dathan und Abiram in die Tiefe sank (Num. 16, 33). — Ebenso verhält es sich mit Nebukadnezar (auch er wurde gerettet, weil er seinen Blick nach oben gerichtet hatte), denn so heisst es Dan. 4, 31: „Und nach Ablauf der Tage hob ich, Nebukadnezar, meine Augen gen Himmel, und mein Verstand kehrte wieder zu mir u. s. w.“ — Wenn nun Frevler, die den Untergang verdienen, durch einen Aufblick zu Gott Sündenvergebung erlangen, um wie viel mehr wird Gott den Söhnen Abrahams, Isaks und Jakobs Sündenvergebung gewähren, wenn sie ihren Blick nach oben richten. Deswegen hat auch David gesprochen: Ich will meinen Blick nach oben

[1] Dass Paulus das Schwergewicht auf das Wort ἄνθρωπος legt, geht u. a. auch aus folgenden Stellen hervor: Gal. 2, 16; Röm. 1, 18; 2, 1; 3, 28.

[2] למשכיל מי שהוא מסתכל למעלה.

richten, damit die Missetat mir vergeben und meine Sünde zugedeckt wird. So heisst es auch: „Und David war ein *Maskil* bei all seinen Wegen, darum war der Ewige mit ihm“ (II. Sam. 18, 14).

Es ist jedenfalls ein eigentümliches Zusammentreffen, dass der Midrasch an Ps. 32, 1 gleich Paulus die Lehre knüpft, dass ein Aufblick zu Gott (was mit Glauben identisch ist)[1] genügt, um Sündenvergebung zu erlangen für Juden sowohl als für Heiden.

So beschliesst auch Paulus diesen Abschnitt mit den Worten: „Denn die Verheissung, die Abraham oder sein Same empfing, dass er die Welt zum Erben haben solle, ist nicht durch das Gesetz vermittelt, sondern durch die Gerechtigkeit des Glaubens . . . Darum sind es die aus dem Glauben, damit es nach Gnade gehe, auf dass die Verheissung fest sei für den ganzen Samen, nicht nur den aus dem Gesetz, sondern auch den aus dem Glauben Abrahams, der da ist unser aller Vater, wie geschrieben steht: Ich habe dich zum Vater vieler Völker gesetzt“ (Röm. 4, 13 ff.).

Die neue Gerechtigkeit.

Von der alten Gerechtigkeit heisst es in der Schrift: „Und zur *Gerechtigkeit* gereicht es uns, wenn *wir beobachten zu tun dieses ganze Gebot* vor Jahwe, unserem Gott, wie uns geboten“ (Deut. 6, 25).

Vor der Ankunft des Messias konnte man demnach nur durch Beobachtung des Gesetzes *Gerechtigkeit* erlangen. Diesem Gerechtigkeitsideale sollte der Jude nachstreben, um ein Zaddik, ein *Gerechter*, zu werden.[2] Und der Heide, der das ganze Joch

[1] Vgl. oben.

[2] In diesem Sinne wird auch *Jakobus* der Zaddik δίκαιος genannt. Beachtenswert ist Ibn Esras Erklärung zu Ex. 20, 6: „Der aber Gnade übet am tausendsten Gliede, denen, welche *mich lieben* und meine *Gebote halten*“. Er fügt dem hinzu: „Die mich lieben“, das sind die *Chasidim*, “die meine Gebote halten“, das sind die *Zaddikim*.



des Gesetzes auf sich genommen, wurde dadurch ein Ger-Zedek, ein Proselyt der Gerechtigkeit. Jetzt ist alles neu geworden. An Stelle der Gerechtigkeit durch das Gesetz ist der Glaube gekommen. „Jetzt seid ihr alle Söhne Gottes durch den Glauben an Christus Jesus. So viel euer auf Christus getauft sind, habt ihr Christus angezogen. Da ist nicht Jude noch Grieche, nicht Knecht noch Freier, nicht Mann noch Weib; denn alle seid ihr Einer in Christus Jesus. Seid ihr aber des Christus, so seid ihr folglich Abrahams Same, Erben nach der Verheissung“ (Gal. 3, 26 ff.).

Wenn aber der Glaube an die Stelle des Gesetzes getreten, wenn dieser allein „Gerechtigkeit“ bewirkt, so sollte man meinen, dass der Mensch in Folge des Glaubens Anspruch erheben darf auf die Gerechtigkeit. Etwa wie der Jude auf seine Werke, so könnte jetzt der Christ auf seinen Glauben pochen. Diesen Irrtum beseitigt Paulus, indem er darauf hinweist, dass das, was Gott jetzt gewährt, aus seiner Gnade geschieht. Der Glaube ist insofern Vorbedingung, indem er für das köstliche Gut der Gnade empfänglich macht. Gott verlangt jetzt gar keine Leistung mehr vom Menschen. Er allein ist der Geber und teilt seine Gabe geschenkweise, umsonst aus. Jetzt gilt das Wort des Propheten: „Umsonst seid ihr verkauft worden, und ohne Geld sollt ihr erlöst werden“ (Jes. 52, 3). Das wird von R. Josua gedeutet: ohne *Busse und gute Werke.*[1]

Wenn aber Gott alles aus Gnade tut, wozu der Tod Christi? Darauf gibt Paulus eine doppelte Antwort.

Vor allem machen wir darauf aufmerksam, dass Paulus in der Beantwortung dieser für ihn sehr wichtigen und sehr schwierigen Frage von dem Doppelsinn des Wortes *Zedaka* beeinflusst wurde. Dieses Wort bedeutet bekanntlich *Gerechtigkeit,* aber auch Milde, Güte, Wohltat, Almosen. Paulus unterscheidet nämlich zwischen der vorchristlichen und der nach-

[1] Sanh. 97 b. Vgl. oben.

christlichen Zedaka. Vor Christus erstrebten die Juden Zedaka im Sinne von *Gerechtigkeit,* und Gott war der *Gerechte.* Mit der Ankunft des Messias hat die Zeit der Gnade begonnen, und Zedaka ist jetzt identisch mit *Chesed,* mit Milde, Güte und Gnade. So heisst es Gal. 3, 18: „Es hat sich aber Gott dem Abraham durch Verheissung gnädig erwiesen" (κεχάρισται).

Nun steht es für Paulus fest, dass „die von Gott rechtskräftig gemachte Verfügung das vierhundertunddreissig Jahre später gekommene Gesetz nicht aufheben kann, so dass es die Verheissung vernichtete" (Gal. 3, 17). Aber andererseits steht ihm auch fest, dass das von Gott gegebene heilige Gesetz der Gerechtigkeit von Gott erfüllt werden musste. Ferner musste auch die Menschheit mit Einschluss von Israel dem Gesetze genügen, denn bevor der Glaube kam, waren alle verwahrt unter dem Gesetz, die einen unter dem Gesetze des Gewissens, die andern unter dem der Schrift. Und beides ist nicht geschehen. Gott hat seinem Gesetze der Gerechtigkeit nicht genügt, indem er Sünden in vergangenen Zeitperioden ohne jede Bestrafung dahingehen liess. Also muss Gott sich selbst wegen seiner Saumseligkeit im Strafen *rechtfertigen.*

Und was „Juden wie Griechen" betrifft, so standen sie ausnahmslos unter der Knechtschaft der Sünde, ja die ganze Welt war „schuldverfallen gegenüber Gott". Freilich ein so allgemein sündhafter Zustand war von Gott gewollt, um das Erscheinen des Messias zu ermöglichen. Aber bei seinem Erscheinen hat das Gesetz geherrscht, und dieses fordert Sühne für begangene Missetat und zwar durch Darbringung eines Opfers. Und dieses Opfer ist nicht dargebracht worden.

Durch den Tod Christi soll jetzt das Versäumte nachgeholt werden. Gott soll gerechtfertigt werden und ebenso die schuldverfallene Menschheit.

Zum Verständnis dieses für uns eigenartigen Gedankens mögen folgende Parallelen angeführt werden.

Beim Opfer des Neumondes liest man: „Und ein Ziegenbock zum Sühnopfer *für Jahwe*". Auf die Frage, wozu hier „für Jahwe" stehe, wird geantwortet: Der Heilige, gelobt sei er, sprach: Dieser Ziegenbock soll dafür mir zur Sühne dienen, weil ich den Mond klein gemacht habe.[1]

Zu den Psalmenworten: „Höre mein Volk, ich will reden" (Ps. 50, 7), wird hinzugefügt: „Höre mein Volk" bezieht sich auf Israels Vergangenheit. Und „ich will reden" bezieht sich auf die Zukunft. Oder: „Höre mein Volk" in dieser Welt, „ich will reden" in der zukünftigen Welt. Ich will Verteidigung für euch einlegen. Wenn nämlich dereinst die Völker der Welt Israel vor Gott anklagen, indem sie sprechen werden: Schöpfer der Welt! Israel hat gleiche Sünden wie die Heiden begangen. Es hat den Götzen gedient, Unzucht getrieben, Menschenblut vergossen. Warum soll unser Los die Hölle sein und nicht Israels? — da wird der Verteidiger Israels schweigen ... In dieser Stunde wird aber der Heilige, gelobt sei er, zu Michael sprechen: Michael, du schweigst und hast kein Wort der Verteidigung für meine Kinder einzulegen? Bei deinem Leben! ich selbst will „in Gnade" reden und meine Kinder rechtfertigen, denn so steht geschrieben: „Ich rede in Gnade, habe Macht zu helfen" (Jes. 63, 1).[2]

Aus diesen Stellen geht hervor, dass Gott *sich* durch ein Opfer rechtfertigt und Israel durch Gnade.

---

[1] Schabuoth 9a: אמר הקב"ה שעיר זה יהיה עלי כפרה על שמעטתי את הירח. Das nimmt Bezug auf die agadische Deutung von Gen. 1, 16, wonach der Mond die gleiche Grösse wie die Sonne hatte. Der Mond war unzufrieden, dass "*zwei* Könige sich *einer* Krone bedienten". Daraufhin wurde der Mond klein gemacht. Das bedauert nun Gott, und er will seine Strenge durch ein Opfer sühnen. Vgl. Chull. 60 b.

[2] Jalkut Machiri z. St. הייך שאני מדבר בצדקה ומצדיק לבני. *Zedaka* muss hier als *Gnade* gefasst werden. Das geht auch aus dem Zitate hervor. Die Macht, die statt zu strafen hilft, ist die *Gnade*.



Das ist derselbe Gedankenkreis, in dem sich Paulus bewegt.

Gott bringt ein Opfer für sich zu seiner eignen Sühne. Und dieses Opfer ist der Leib Christi. Da aber zur Sühne der Menschen Blut gehört,[1] so hat Gott im Blute Jesu (sich) das Sühnemal ausersehen. Was Gott in der früheren Zeit versäumt hat, ist in der jetzigen Zeit geschehen. Jetzt hat Gott dem Gesetze der Gerechtigkeit Genüge getan und also den Beweis seiner Gerechtigkeit erbracht.

Diese seine gewonnene Gerechtigkeit überträgt nun Gott auf die Menschheit und macht durch sie gerecht. Die Zedaka, die Gott durch den Tod Christi erlangt hat, wird jetzt auch eine Zedaka, eine *gnadenvolle* Rechtfertigung, der Menschheit.

Zum näheren Verständnis kommt hier noch Folgendes in Betracht. An vielen Stellen im Midrasch wird dem Gedanken Ausdruck gegeben, dass Gott dermassen mit Israel verbunden ist, dass von allem, was Israel widerfährt, Gott selbst betroffen wird.[2] So heisst es mit bezug auf Jes. 62, 11: „Sprich zur Tochter Zion: Siehe, dein Heil kommt“: *Dein* Heil ist *Gottes* Heil, denn es steht geschrieben: „Mit *ihm* bin *ich* in der Not“ (Ps. 91, 15), ebenso: „Bei all *ihrer* Bedrängnis war *ihm* leid“ (Jes. 63, 9).

Ps. 80, 3 ולכה לישעתה לנו wird gedeutet: Dir selbst hilfst du, wenn du unsere Hilfe bist.[3]

In paulinischer Fassung würde der Satz lauten: Gottes Gerechtigkeit ist der Menschheit Gerechtigkeit. Aber der Menschheit gegenüber hat die Gnade die Gerechtigkeit überwunden, ist die Gerechtigkeit Gnade geworden. So ist denn der Tod Christi eine Rechtfertigung Gottes und durch Gottes Gnade auch der Menschheit. Für letztere hat aber dieser freiwillige Tod noch eine andere Bedeutung.

---

[1] Joma 5a, Menachoth 39b: אין כפרה בלא דם.

[2] Vgl. oben S. 77.

[3] Vgl. Jalkut Machiri zu Jes. 62, 11 u. Sifre Behaalotka, P. 84 und die das. angegebenen Parallelen. Zum Ganzen Der älteste christl. Katech. S. 45.

Das Opfer, das hier gebracht wurde, war kein willenloses Tier; es war vielmehr ein sündenloser Mensch. Das aber musste geschehen, um in Erfüllung zu bringen, was vom Messias geschrieben steht. Von diesem heisst es: „Und er ist verwundet ob unseren Missetaten, zermalmt ob unseren Sünden. Die Strafe zu *unserem Heil* traf ihn, und durch seine Wunde sind wir genesen... Fürwahr ich will ihm zu Teil geben die Vielen, und Mächtige soll er als Beute teilen dafür, dass *er dem Tode blossgestellt sein Leben* und zu den Missetätern gezählt wurde, da er doch die *Sünde der Vielen trug*, und es *für Missetäter* ihn getroffen" (Jes. 53).

Zur göttlichen Gnade kommt jetzt noch ein Plus hinzu: der Tod des sündlosen *Menschen* Jesu; und das Blut dieses Unschuldigen wird eine kräftige Stütze der göttlichen Gnade, sie steigert die Wirkung derselben zur Sühnebereitung für die Menschheit. Diese Sühne erfolgt jetzt nach dem Spruch: *der Unschuldige bewirkt Sühne für den Schuldigen.*[1]

Paulus drückt diesen Gedanken so aus: „Gott aber erweist die Grösse seiner Liebe zu uns dadurch, dass Christus für uns starb, da wir noch Sünder waren. *Um so viel mehr werden wir* jetzt, da wir durch sein Blut gerechtfertigt sind, gerettet werden *durch ihn* vom Zorngericht" (Röm, 5, 8—9).

Der Sinn des Schlusses „um so viel mehr" ist demnach: wenn die göttliche Gnade uns durch Glauben allein rechtfertigt, um wie viel mehr können wir dieser Rechtfertigung sicher sein, wenn zu dieser Gnade sich noch Christi Blut gesellt. So ist V. 9 eine nähere Ausführung des ersten Verses: „Sind wir (schon) auf Grund des Glaubens gerecht-

[1] Joma 43 b. Am Versöhnungstage betete der Hohepriester im ersten Sündenbekenntnis bloss für die Vergebung seiner und seines Hauses Sünden, und erst im zweiten Sündenbekenntnis, als er seine eignen Sünden als vergeben ansehen konnte, betete er für die Sündenvergebung des ganzen Priesterstammes. Das wird motiviert mit den Worten: יבא זכאי ויכפר על החייב ואל יבא חייב ויכפר על החייב



fertigt worden, so haben wir Frieden mit Gott durch unseren Herrn Jesus Christus, durch den wir ja (durch sein freiwillig vergossenes Blut) Zutritt zu diesem unserm Gnadenstande bekommen haben".

Dieser freiwillige Tod Jesu für die Sünder hat für Paulus eine solche Bedeutung, dass er ihn zum Mittelpunkt bei der Stiftung des Abendmahls macht. Seine Einsetzungsworte lauten: „Denn ich habe vom Herrn her überkommen, was ich auch euch überliefert habe, wie der Herr Jesus in der Nacht, da er verraten ward, Brot nahm, danksagte und es brach und sprach: *Das ist mein Leib für euch.*[1] Das tut zu meinem Gedächtnis. Ebenso auch den Becher nach dem Essen, und sprach: Dieser Becher ist der *neue Bund in meinem Blut.*[2] Das tut, so oft ihr trinkt, zu meinem Gedächtnis" (I. Kor. 11, 23 ff.).

Seine Gedanken über die Gerechtigkeit aus Glauben zusammenfassend, sagt Paulus: „Nun aber ist Gottes Gerechtigkeit offenbar geworden ohne das Gesetz, wiewohl bezeugt von dem *Gesetz* und den *Propheten,* nämlich Gottes Gerechtigkeit durch den Glauben an Jesus Christus, für alle die da glauben. Denn einen Unterschied gibt es nicht: gesündigt haben sie alle und ermangeln der Herrlichkeit Gottes, wogegen sie gerecht gesprochen werden geschenkweise durch seine Gnade, vermöge der Erlösung in Christus Jesus. Ihn hat Gott hingestellt als Sühnemal durch Glauben in seinem Blut, auf dass er erweise seine Gerechtigkeit — wegen des Übersehens näm-

---

[1] Der *Leib* ursprünglich das Opfer für *Gott.* Aber Gott macht seine Zedaka zur Zedaka für die Gläubigen. Oder: „Gott erweist die Grösse seiner Liebe zu uns dadurch, dass Christus für *uns* starb". Das *Blut,* das Christus *freiwillig* für die Sünder vergossen, bewirkt den *neuen* Bund.

[2] Vgl. dazu Raschi zu Ps. 50, 5: „die meinen Bund schliessen über dem Opfer", das bedeutet: sie haben die Thora empfangen beim Bunde und beim Opfer, denn so heisst es: „Und Moses nahm das Blut und sprengte auf das Volk und sprach: Siehe da, *das Blut des Bundes,* den Jahwe mit euch geschlossen auf all diese Worte".

Wie der *alte* Bund beim Blute, so wird auch der *neue* Bund beim Blute geschlossen.

lich der Sünden, die zuvor geschehen sind in der Zeit, da Gott seine Langmut walten liess im Absehen auf die Erweisung seiner Gerechtigkeit in der Jetztzeit — also: auf dass er gelte als der, der gerecht ist und der gerecht macht den, der vom Glauben an Jesus ist“ (Röm. 3, 21–26).

Sinnerklärung:

„Bezeugt von dem *Gesetz* und den *Propheten*“. Paulus denkt an die Stellen, die vom *Glauben* handeln, zunächst an *Gen.* 15, 6 und *Habakuk* 2, 4. Man könnte einwenden, dass seine Worte: „Glauben an Jesus Christus“, Zitate aus dem alten Testament ausschliessen. Indes ist zu vergleichen Mechilta zu Ex. 14, 31: Wer an den *treuen Hirten* (Moses) glaubt, ist dem gleich zu stellen, der *an Gott selbst* glaubt.

„Gesündigt haben sie alle.“ Dadurch ist der Zustand des כולו חייב, „alle sind schuldbeladen“, entstanden. Alles hängt daher jetzt von Gottes Gnade ab.[1]

„Gerecht gesprochen geschenkweise.“ Hier ist das Wortspiel zu beachten: χάρις und χαρίζεσθαι und das hebräische חן, Gnade, und חנם, umsonst. „δωρεάν“ gehört auch zur jüdischen Opfersprache. Im Midrasch Jelamdenu zu Lev. 21, 10 liest man: Der Hohepriester nimmt deshalb ein volles Geschenk, weil er (durch das Versöhnen der Sünden) der Welt ein Geschenk (δωρεά) bringt.[2]

„Vermöge der Erlösung in Jesus Christus“. ἀπολύτρωσις eigentlich „Loskaufung“. Das nimmt Bezug auf Jes. 52, 3: „*Umsonst seid ihr verkauft*, und nicht um Geld werdet ihr eingelöst“. Dieser Vers wurde messianisch gefasst und gedeutet: ohne Busse und ohne gute Werke.[3] Also auch hier: Umsonst geschah der *Verkauf* und umsonst (geschenkweise) die *Loskaufung.*[4]

---

[1] Vgl. Staerk, Sünde und Gnade, S. 26.

[2] נוטל דוריה שלימה הוי לפי שהוא מוציא דוריה וכ׳, angef. bei Levy Nh. W. I. 387.

[3] Vgl. oben S. 89.

[4] I. Petr. 1, 18 nimmt auch auf Jes. 52, 3 Bezug.

„Ihn hat Gott hingestellt als ἱλαστήριον". προέθετο eigentlich „ausersehen". Vgl. damit Gen. 22, 8: „Abraham sprach: Gott wird sich *ausersehen* das Lamm zum Opfer." Daselbst 14: „Und Abraham nannte den Namen des Ortes: *Jahwe wird ausersehen*".

Paulus sagt ἱλαστήριον, weil es sich um einen *Menschen* und nicht um ein *Tier* handelte. Der Kreuzestod kann aber nicht als vollgiltiges Korban angesehen werden, weil die verschiedensten Riten, die bei der Darbringung eines Opfers notwendig waren, nicht beachtet worden sind. So wird der Tod Jesu nur als *Opfersymbol* angesehen. Aber *für Gott* genügte dieses Sühnemal. Und es war seine Gnade, dass er seine Wirkung auch auf die Menschheit übertragen hat. Nur in diesem Sinne konnte Paulus sagen: „Denn als unser Passa ist geschlachtet Christus" (I. Kor. 5, 7).

„In seinem Blut." Zu dieser göttlichen Gnade gesellt sich das *freiwillig* vergossene Blut Jesu. Hier wird angespielt auf die Einsetzungsworte beim Abendmahl: „Dieser Becher ist der neue Bund *in meinem Blut*".

Diese Gnadenfülle kann aber nur erreicht werden „*durch Glauben*".

Zum besseren Verständnis sei an den bereits angeführten Midrasch erinnert:[1] Num. 21, 8 liest man: „Und Jahwe sprach zu Moses: Mache dir eine Schlange und setze sie auf eine Stange, und es geschehe, wer gebissen wird, der sehe sie an und bleibe am Leben." R. Elieser fügt dem hinzu: Kann etwa die Schlange töten oder lebendig machen? Das ist aber so zu verstehen: Wenn Israel den Willen Gottes tut und an den *glaubt*, der Moses den Befehl erteilt hat, also zu tun, wird es geheilt.

Der vierte Evangelist deutet die *Schlange* auf *Jesus*. „Und gleich wie Moses die Schlange in der Wüste erhöht hat,

---

[1] Oben S. 81 f.

(ergänze: um denjenigen, der im Glauben sie anblickt, am Leben zu erhalten), so muss der Sohn des Menschen erhöht werden, damit jeder, der an ihn glaubt, ewiges Leben habe" (Joh. 3, 14). Der erhöhte Menschensohn, d. i. der Gekreuzigte, gewährt demnach „durch Glauben" ewiges Leben.

Wie die Schlange Rettungssymbol ist, so ist der erhöhte Jesus ἱλαστήριον, Sühnesymbol.

Paulus beschliesst dieses Kapitel mit den Worten: „Folgt aber daraus, dass wir das Gesetz austun durch den Glauben? Nimmermehr. Sondern wir richten es auf" (Röm. 3, 31).

Alles, was bisher geschehen, ist nach Gottes Bestimmung im Gesetze geschehen. Damit weist Paulus die Angriffe der Judenchristen zurück, die auf das Wort Jesu sich berufend: „Denket nicht, dass ich gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; nicht aufzulösen bin ich gekommen, sondern zu erfüllen", ihn einen Zerstörer des Gesetzes nannten. Darauf erwiderte Paulus: Das, was Jesus bezweckte, will auch ich; denn was ich lehre, ist keine Auflösung, sondern eine Aufrichtung, eine Erfüllung des Gesetzes. Wenn ihr euch nicht am Buchstaben, der tötet, festklammert, sondern den Geist in den Mittelpunkt stellt, so werdet ihr das verstehen. Bis Christus galt es, „Gerechtigkeit" durch „Werke" zu erlangen. Das erwies sich aber als unerreichbar. Da kam Christus, der das Ende des Gesetzes ist. Jetzt beginnt das Zeitalter des *Glaubens*. Durch Gottes Gnade bewirkt dieser, was das Gesetz nicht bewirken konnte: Verzeihung der Sünden. Um dem Gesetze zu genügen, musste aber ein Opfer gebracht werden; denn ohne Opferblut erlangt man keine Sühne. Für die Zeit nach Christus gilt freilich diese Forderung nicht. Allein Christus hat ein Geschlecht vorgefunden, das כולו חייב, schuldbeladen, war. Hier trifft Gott selbst die Schuld, dass er mit seiner Gerechtigkeit nicht früher eingriff. Durch das Opfer Christi rechtfertigt sich Gott selbst, und die Rechtfertigung Gottes kommt uns allen zu gute. Diese göttliche

Gnade wirkt umsomehr, weil Jesus freiwillig sein Blut für viele hingegeben hat. Somit ist alles nach dem Gesetze geschehen. Dasselbe ist jetzt erst aufgerichtet, d. h. erfüllt worden.

Nachtrag.

Auf den letzten Seiten eines der Kollegienhefte, worin das Manuskript des Verfassers vorliegt, finden sich einige flüchtig aufgezeichnete Andeutungen, die vielleicht einem zusammenfassenden Abschluss des Ganzen zu Grunde gelegt werden sollten. Folgendes wird von Interesse sein.

1) Paulus' grösste Tat in der Geschichte der jüdischen Religion ist, dass er das Gesetz aufgehoben hat, dass er den Unterschied zwischen גר צדק und גר תושב beseitigt. Er hat die Festung Esras gestürmt. Er hat als strenger Pharisäer dem מלכות שרי die Wege geebnet. Was die Propheten, Hillel, Jesus nicht ausrichten konnten, hat Paulus ausgerichtet.

2) A. Meyer, Die Auferstehung Christi,[1] S. 307: „wie alle Propheten hat Jesus das Reich Gottes für die nächste Zukunft erwartet“ u. s. w. Vgl. Vaterunser. – So hat Paulus die Parusie auch täglich stündlich erwartet. Diese trat nicht ein; so wurde Paulus in Folge der Angriffe von Seiten der Juden und Judenchristen gezwungen, „Schriftsteller“ zu werden. Vor allem musste er sich selbst erklären, warum die Parusie zögert. Antwort: weil auch Israel glauben muss. Das kann aber erst geschehen, nachdem die Fülle der Heiden eingegangen. Für Paulus stand fest, dass Israel zuletzt kommen *muss*. Das war das Motiv, das seine Schritte beflügelte, *allen* Heiden das Evangelium zu bringen. Soviel an ihm lag, sollte es bis an die Grenze des Occident, bis zu den Säulen des Herkules gelangen, um die Umkehr Israels zu beschleunigen. Dann war alles für die Parusie reif.

[1] In „Lebensfragen“, herausg. von H. Weinel.

3) Jesu Predigt: Das Reich Gottes ist nahe, tut Busse! Paulus: Das Reich Gottes ist gekommen.

Jesus: Gottesglaube. Paulus: Messiasglaube.

Jesus: Erst Israel, dann die Heiden. Paulus: Erst die Heiden, dann Israel.

Jesus ist Prophetenjünger, Paulus Pharisäer.

Jesus: Vereinigung mit Gott, אני והוא. Paulus: Vereinigung mit Christus.

BEITRÄGE ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFT
HERAUSGEGEBEN VON DER
RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT
IN STOCKHOLM
HEFT 4

UNTERSUCHUNGEN ZUR ÜBERLIEFERUNG VON APOLLONIUS VON TYANA

VON

LIC. DR. JOHANNES HEMPEL
PRIVATDOZENT DER THEOLOGIE
AN DER UNIVERSITÄT HALLE-WITTENBERG

ALBERT BONNIER
STOCKHOLM

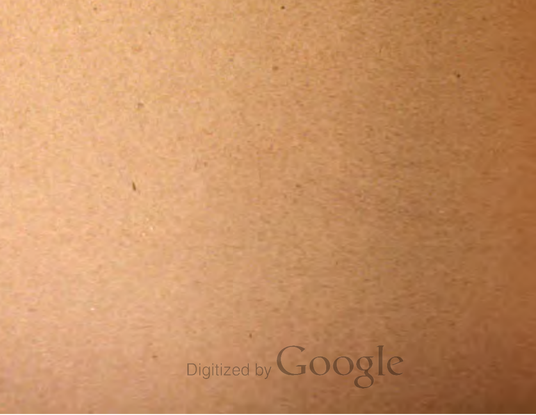
VERTRIEB FÜR DEUTSCHLAND:
R. VOIGTLAENDER'S VERLAG, LEIPZIG

MEINEN LEHRERN

R. KITTEL, N. SOEDERBLOM

UND DEN MANEN

K. LAMPRECHTS



Vorwort.

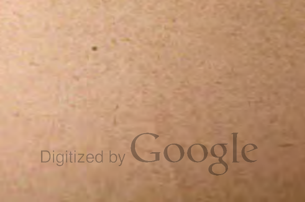
Die Arbeit, die ich hiermit vorlege und die von der Theologischen Fakultät der hiesigen Universität als Lizentiatenarbeit angenommen wurde, hat eine längere Vorgeschichte. Ein erstes Mal sachlich im Frühjahr 1914 abgeschlossen, wäre auch sie fast ein Opfer des Krieges geworden, da der Versuch, ihr die letzte stilistische Feilung für den Druck während der Abendstunden der militärischen Ausbildungszeit angedeihen zu lassen, scheiterte. Auf jene Urgestalt, die ihm im Manuskript vorgelegen hatte, beziehen sich die Worte, die ihr Herr Erzbischof Soederblom 1915 in Ur Religionens Historia auf Seite 220 gewidmet hat. Als ich sie im Sommer 1919 endlich wieder zur Hand nehmen konnte, machte nicht nur die inzwischen erschienene Literatur eine erneute Durcharbeitung des Stoffes erforderlich, doch blieben die Grundzüge dieselben.

Für die Anregung zur Beschäftigung mit dem Stoffe habe ich Herrn Erzbischof Soederblom, für mannigfache Förderung im einzelnen Herrn Geheimrat v. Dobschütz, für das Lesen einer Korrektur auch diesmal meiner Schwester Lotte zu danken. Ganz besonders aber weiß ich mich der Schwedischen Religionswissenschaftlichen Gesellschaft für die Aufnahme meiner Arbeit in ihre Beiträge verpflichtet; wer die Verhältnisse auf dem deutschen Büchermarkt kennt, weiß, was dies hochherzige Entgegenkommen für mich bedeutet. Wenn ich meine Arbeit ihrem Ehrenmitglied, meinem verehrten Lehrer, Herrn Erzbischof Soederblom widme, so bitte ich sie, dies als Zeichen einer Dankbarkeit anzusehen, in die auch sie selbst eingeschlossen ist.

In Bogen 2 und 5 sind durch ein Versehen, das ich zu entschuldigen bitte, eine Reihe von Korrekturen unberücksichtigt geblieben; ich habe sie unter „Addenda et Corrigenda“ nachgetragen.

Halle, Ende Oktober 1920.

Joh. Hempel.


Digitized by Google

Inhaltsverzeichnis.

Verzeichnis der Abkürzungen.

B. G. U. = Ägypt. Urkunden aus den Kgl. Museen zu Berlin, Griech. Urkunden.
Corp. Incr. Gr. = Corpus Inscriptionum Graecarum, ed. Boeckh.
C. S. E. L. = Corpus Scriptorum ecclesiasticorum Latinorum.
E. R. E. = Encyclopaedia of Religion and Ethiks, ed. Hastings.
Geffcken = Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums, Heidelberg 1920 (erst von der 2. Korrektur ab verwandt).
Hennecke I = Neutestamentl. Apokryphen, ed. Hennecke, Tübingen 1904.
„ II = Handbuch dazu.
Inscript. Graec. = Inscriptiones Graecae, ed. Berliner Akademie.
J. P. Th. = Jahrbücher für protestantische Theologie.
Mon. Germ. Hist. Aa = Monumenta Germaniae historica, auctores antiquissimi.
M. S. G. = Patrologiae cursus completus series Graeca, ed. Migne.
Patrol. Syr. = Patrologia Syriaca, ed. Graffin.
P. R. E.[3] = Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl., ed. Hauck.
Rh[ein.]. Mus. = Rheinisches Museum.
Th. L. Z. = Theologische Literaturzeitung.
T. U. = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, edd. von Gebhardt und Harnack.
Z. n. W. = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.
Philostrat ist zitiert nach der ed. Kayser, Leipzig 1870/71 (nur für das Zitat aus IV 44 auf Seite 49 wurde auf Grund des Apparates die Lesart der Züricher Ausgabe von 1844 vorgezogen), die apokryphen Akten, wenn nichts besonderes bemerkt, nach Bonnet-Lipsius, Leipzig 1891—1903, Stobaeus nach Wachsmut-Hense, Berlin 1894—1912.

Addenda et Corrigenda.

Seite 8 Anm. 2 Zeile 9 ist hinter „ep. CII 32“ einzufügen: CSEL 34 S. 572.
Seite 18 Anm. 1 ist zu lesen: *γέρων σοφὸς οὐδεὶς*.
Seite 18 Anm. 2 ist zu lesen: *ἐκλελουμένοι ἄλουτοι*.
Seite 19 Zeile 2 v. u. ist zu lesen: Löwen-Erzählung.
Seite 24 Anm. 2 ist zu lesen: Cass. Dio LXXVII 18, 4.
Seite 25 Anm. 2 ist zu lesen: Diog. Laert. VIII 1, 44 (ed. Cobet p. 214).
Seite 29 Zeile 19 ist zu lesen: *τὴν ἀρχὴν ᾔσχυνεν*.
Seite 46 Zeile 6 v. u. ist zu lesen: Act. Petr. c. Sim.
Seite 67 Zeile 2 ist zu lesen: Vergottung.
Seite 68 Zeile 10 ist zu lesen: IV 6.
Seite 72 Anm. 2 ist zu lesen: aux dieux.
Seite 74 Anm. 3 ist zu lesen: *λαβοῦ μου*.
Seite 76 Anm. 3 ist zu lesen: *ἠξιοῦντο*.
Seite 80 Zeile 1 ist zu lesen: solche.

Im 4. Jahrhundert sehen wir die christliche Theologie eifrig am Werke, die Überlegenheit Jesu über einen Mann sicherzustellen, der von heidnischer Seite wider ihn ausgespielt worden war. Vielleicht zuerst Celsus[1]), wahrscheinlich Porphyr[2]), sicher aber Hierocles hatten der vordringenden neuen Religion gegenüber auf Apollonius von Tyana als das Vorbild eines wahren Weisen hingedeutet. Zwar die Erregung, die dieser Streit in der Gemeinde hervorgerufen hatte, hat sich, so tiefgehend sie auch war[3]), beruhigt, aber aus der Wissenschaft ist die Beschäftigung mit jenem Manne nicht wieder verschwunden[4]), und geblieben ist ihr bis fast in die Gegenwart der apologetische Zug. Wie aber alle ganz oder gutes Teils zum Zwecke der Abwehr betriebene Forschung hat die Beschäftigung mit unserer Frage vielfach darunter gelitten, daß man sich die Problemstellung vom Gegner vorschreiben und so den Gesichtskreis einengen ließ, eine Erscheinung, die in unserem Falle um so bedauerlicher ist, als das apologetische Interesse durchaus nicht das einzige ist, das durch die merkwürdige Gestalt dieses Kappadoziers angeregt wird. Schon für eine rein kultur-

1) Die Entscheidung wird, da Origenes kein entsprechendes Zitat aufbewahrt hat, davon abhängen, ob der Celsus, an den Lucians Alexander gerichtet ist, mit dem Verfasser des ἀληθὴς λόγος identisch ist. In diesem Falle wäre anzunehmen, daß Lucian durch C. auf Ap. hingewiesen wäre.

2) Wenn nämlich (so Harnack, Abh. Berl. Ak. W. phil.-hist. Cl. 1916, 1) der Abschnitt Makarius Magnes III 1 aus Κατὰ Χριστιανῶν stammt (Fragm. 63 bei H.). Weitere Literatur zu dieser Identifizierung s. bei Schalkhausser, TU XXXI 4 S. 3 Anm. 2 und Smith-Wace, Dictionary of Christian Biography III, London 1882, S. 766ff.

3) Ich verweise auf den Briefwechsel zwischen Marcellin und Augustin (Brief 136 [CSEL XLIV S. 94], 138, 18 [S. 145]).

4) Literaturübersichten cf. bei Baur, Ap. v. T. u. das Christentum, Tübingen 1832, und Göttsching, Ap. v. T. Diss. Leipzig-Reudn. 1889, für Frankreich bei J. Müller, Ztschr. f. d. ges. luth. Theol. u. Kirche XXVI S. 412ff., für England in ERE I S. 611.

geschichtliche Betrachtung ergeben sich, wenn wir zunächst von der Frage der Geschichtlichkeit der uns erhaltenen Berichte ganz absehen, der anregenden Gesichtspunkte genug. Die Schilderungen von seinen Reisen, die ihn von Indien bis an den oberen Nil, nach Spanien und nach der ewigen Stadt geführt haben sollen, und von seinem Eingreifen in die Schicksale der Kaiser von Nero bis Domitian bleiben für uns doch mindestens dadurch wertvoll, daß wir sehen, wie in dem Kopfe eines gebildeten Römers des beginnenden 3. Jahrhunderts, denn das war sein Biograph Philostratus, die Welt sich spiegelte. Die Tatsache, daß ein Buch wie das uns vorliegende im Auftrage der Kaiserin Julia Domna (I 3) hat geschrieben werden können, läßt uns zudem Einblicke tun in das geistige Leben und die religiöse Atmosphäre am Hofe der Cäsaren. Die große Woge des religiösen Sehnens, das überall nach Wahrheit suchte, nach einem Besitz der Reinheit und Gottähnlichkeit, die man bald sittlich und bald magisch zu erwerben strebte, sehen wir emporbranden bis an den Thron der Weltherrscher, mögen wir nun die Gestalt des Apollonius als geschichtlich im Vollsinn des Wortes oder als bloßen Typ ansehen.

Aber damit haben wir den tiefsten Kern des Interesses noch nicht gepackt. Die Welt, in die die Überlieferung den Apollonius hineinstellt, war doch keine andere als die, in der das junge Christentum sich ausbreitete, und die Methode, nach der er für seine Lehre gewirkt haben soll, ist dieselbe, deren sich Paulus bediente, die der Missionsreisen. Ja, der Gang der von beiden berichteten Fahrten deckt sich geographisch weithin, zumal wenn wir für Paulus auch die apokryphen Akten heranziehen[1]): Antiochia der Ausgangspunkt, Athen, Ephesus, Rom mit einer doppelten Gefangenschaft daselbst die Hauptstationen, Spanien das westlichste Ziel. Während Paulus auf dem Areopag seine berühmte Rede hielt, hätte dieser Mann — die beiderseitigen Überlieferungen als zuverlässig vorausgesetzt — mit dem Hierophanten disputiert; was von dem Inhalt und Gedankengang seiner Rede sich vermuten läßt, ist dem jener anderen so ähnlich, daß die Meinung wohl

1) Welcher Schicht der Act. Pauli bzw. der Act. Petri wir die spanische Reise zuzuweisen haben, ist für unsre Frage ohne Belang. Verwiesen sei dafür auf Rolffs (b. Hennecke II) S. 365.

aufkommen konnte, die Apostelgeschichte lege dem Paulus in den Mund, was Apollonius gesprochen. Wie dem aber auch sei: die Frage mindestens erhebt sich, wieweit Paulus und mit ihm die anderen christlichen Sendboten in der Missionsmethode originell waren, und wieweit sie den neuen Inhalt ihrer Predigt in Formen gossen und durch Mittel verbreiteten, die in der religiösen Propaganda ihrer Zeit gang und gäbe waren. Sollte es sich vielleicht von hier aus erklären, warum Paulus gerade in Athen ohne Erfolg blieb?

Und noch ein anderes ist bedeutsam für die Kritik des Neuen Testamentes. Apollonius soll außer durch seine Reden auch durch Briefe gewirkt haben und — solche Briefe wurden gefälscht. Konnte, was hier geschah, nicht auch den Aposteln Jesu widerfahren? So tritt neben das allgemein religionsgeschichtliche auch das speziell theologische Interesse.

Wenn wir aber endlich versuchen, die Offenbarungslehre des Apollonius näher zu fassen und herauszuarbeiten, wie sie sich zu einer Lehre von der Offenbarung in ihm und durch ihn wandelte, sollte uns nicht auch da manches entgegentreten, was auf Erscheinungen der ältesten Dogmenbildung ein Licht wirft? Doch müssen diese letzten Fragen während der Untersuchung selbst im Hintergrund bleiben; wir müssen rein philologisch-historisch den Tatbestand erheben, das andere wird sich dabei von selbst aufdrängen.

Als Quellen kämen natürlich in erster Linie die eigenen Werke[1]) des Apollonius in Betracht, allein von ihnen sind im Wortlaut nur verschwindende Bruchstücke auf uns gekommen. Das wichtigste (aus *Περὶ θυσιῶν*) ist auf dem Umweg über Porphyr[2]) zu Eusebius (Praep. ev. IV 13 = Dem. ev. III 311) gelangt Ein zweites aus einer unbekannten Schrift findet sich bei Philostr.

1) Vgl. das Verzeichnis derselben bei Hesychius Milesius (Onomatologus ed. Flach p. 20 f.) und das darauf zurückgehende bei Suidas (ed. Gaisford Sp. 493). Von der Vit. Ap. hat S. offenbar nur die ersten Kapitel gelesen, wenigstens beschränkt er seine Zitate auf I 1—10. Nur das unter dem Stichwort *Δομετιανος* stehende Wort *οὐ γάρ με κτενέεις, ἐπεὶ οὔτοι μόρσιμός εἰμι* stammt aus VIII 5.

2) cf. Norden: Agnostos Theos, Leipzig 1913, S. 343 f.

III 15 in den Worten: *εἶδον Ἰνδοὺς Βραχμᾶνας οἰκοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς καὶ οὐκ ἐπ' αὐτῆς, καὶ ἀτειχίστως τετειχισμένους καὶ οὐδὲν κεκτημένους ἢ τὰ πάντων.* Daß diese letztere Stelle ein echtes Zitat darstellt, ergibt sich aus dem Umstande, daß „Damis" sie bereits gründlichst mißverstanden hat, worüber noch zu reden sein wird. Ein drittes Zitat endlich glaubt Norden (a. a. O. S. 39ff.) in den letzten 9 Worten folgender Zeilen aus VI 3 gefunden zu haben: *καὶ αὐτὸ δὲ τὸ διαβεβλῆσθαι πρὸς ὁντιναδὴ τῶν θεῶν, ὥςπερ πρὸς τὴν Ἀφροδίτην ὁ Ἱππόλυτος, οὐκ ἀξιῶ σωφροσύνης, σωφρονέστερον γὰρ τὸ περὶ πάντων θεῶν εὖ λέγειν καὶ ταῦτα Ἀθήνησιν, οὗ καὶ ἀγνώστων δαιμόνων βωμοὶ ἵδρυνται.*[1]) Er leitet sie gleichfalls aus *Περὶ θυσιῶν* her, welche Schrift er mit der in IV 19 erwähnten identifiziert, eine Aufstellung, die vor allem Harnack energisch bestritten hat.[2]) In der dadurch hervorgerufenen Debatte scheinen mir vor allem folgende Gedanken sich als Ergebnis herauskristallisiert zu haben. An jener Stelle der Vit. Ap. sind die fraglichen Worte nur als Zitat aus einem Werke verständlich, das athenische Ereignisse bzw. Verhältnisse zum Gegenstande hat. Die psychologische Möglichkeit für Philostrat aber, sie hier einzufügen, war dadurch gegeben, daß nach der Erwähnung des Hippolyt die Heranziehung eines athenischen Kulturkuriosums nicht so verwunderlich ist, wie Norden und Reitzenstein es hingestellt hatten.[3]) Über ihre Herkunft freilich gehen die Meinungen um so weiter auseinander. Birt denkt an ein „Lehrbuch der Topographie Attikas", das auch für Paus. I 14 die Quelle gebildet hätte (a. a. O. S. 311), Reitzenstein an eine Monographie über den athenischen Aufenthalt des Apollonius[4]), Harnack möchte in ihnen eine — wohl

1) Birts Textänderung: *καὶ ταῦτα μάθοις ἂν Ἀθήνησιν* (Rhein. Mus. LXIX S. 347) ist mit Recht von Lietzmann (ebenda LXXI S. 280f.) abgelehnt. Einen anderen Emendationsversuch s. bei Boll: Aus der Offenbarung Johannis, Leipzig 1914, S. 141 (für *καὶ ταῦτα* > *κατὰ τά*), doch weist Boll selbst auf frühe Bezeugung des überlieferten Textes hin.

2) TU XXXIX 1 S. 33ff. Ihm folgt Ed. Meyer (Hermes LII S. 399ff.), während Reitzenstein (Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum XXXI S. 393ff.) ihm energisch entgegentritt.

3) cf. dazu vor allem Corssen, Z. n. W. 1913, S. 311, u. Ed. Meyer, S. 400 Anm. 4.

4) Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum XXXI S. 148.

indirekte — Nachwirkung von Act. 17 sehen. Letzteres scheint mir unmöglich. Der geringe Einfluß dieses Buches in christlichen Kreisen[1]) spricht gegen die Annahme einer „weiten Verbreitung", welche „die unbekannten Götter durch die Apostelgeschichte . . . am Anfang des 3. Jahrhunderts erlangt haben" sollen. Dann aber ist es trotz des eben Gesagten psychologisch wahrscheinlicher, daß Philostrat die Erwähnung der *ἄγνωστοι δαίμονες* bereits in Verbindung mit der Apollonius-Tradition vorfand, als daß er sie aus einer anderen Quelle nahm. Ob Nordens oder Reitzensteins Vermutung vorzuziehen ist, wird davon abhängen, wieweit ein solches Aufspüren selbst eines an sich unbedeutenden Altars zu dem Charakter des historischen Apollonius stimmen würde.[2])

Noch wichtiger ist es festzustellen, was in den Pythagoras-Biographien des Porphyrius und Jamblichus aus der des Apollonius übernommen ist. Für ersteren hat E. Rohde[3]) gezeigt, daß er das Werk des Apollonius nur indirekt gekannt hat. Ausdrücklich ist ihr nur die Angabe des Vaters des Pythagoras entnommmen. Viel stärker ist sein Einfluß auf Jamblich gewesen, und zwar sind ihm nach Rohdes[4]) Vorgang abschließend von Bertermann[5]) folgende Kapitel zugewiesen: 3—25, 28—29, 37—57, 80—81, 91—93, 103—105, 122—126, 137—139, 164 (partim), 177—178, 185, 215—222, 254—256. Will man aber dies Material für eine Charakteristik des Apollonius verwenden, so ist zu beachten, wieviel von dem allen sein geistiges Eigentum und wieviel von Vorgängern übernommen ist. Es haben ja die neuesten Untersuchungen, vor allem die von Delatte und wiederum Bertermann, erwiesen, daß Apollonius auf älteren Quellen fußt, in erster Linie

1) cf. das Zeugnis des Chrysostomos bei Norden S. 4.

2) s. u. S. 46. — Daß es dem von Phil. gezeichneten Bilde sich einfügen würde, haben Corssen a. a. O. S. 321 u. Ed. Meyer a. a. O. S. 377f. gezeigt.

3) Der griechische Roman und seine Vorläufer, Leipzig 1876, S. 253 Anm. 2. Daß Porph. andere Werke des Ap. gekannt hat, wie Norden a. a. O. nachweist, ist kein Beweis des Gegenteils, da auch Phil. diese Biographie nicht nur nicht erwähnt, sondern auch nicht gekannt hat, wie sich aus einem Vergleich von Vit. Ap. VIII 7, 4 mit Porph. 2 ergibt.

4) Rhein. Museum XXVI S. 554ff.

5) De Jamblichi Vitae Pythagoricae fontibus, Diss. Königsberg 1913.

auf Timaeus[1]), dem schon Rohde die §§ 37—57 zuwies, indirekt also auf Heraclides Ponticus[2]), dessen Einfluß sich namentlich in den §§ 91—93, 177—178, 215—222 geltend macht, und auf Androcydes, auf den die §§ 80—81, 103—105, 137—139 zurückweisen. Wir werden also gut tun, Jamblich als Quelle für die eigene Anschauung des Apollonius nur mit Vorsicht zu gebrauchen, namentlich darauf zu verzichten, die Angabe, Apollo sei des Pythagoras Vater, in der von Rohde beliebten Weise auf sein Schuldkonto zu setzen.[3])

Nun sollen freilich in arabischen Übersetzungen Schriften des Apollonius unter dem Namen Balinas erhalten sein. Daß die Araber selbst in Balinas unseren Mann gesehen haben, ist nach der von Steinschneider (Z. D. M. G. XLV S. 439) beigezogenen Stelle aus dem Fihrist und auf Grund der von b. abî Uṣaibiʿa gebotenen Chronologie[4]) nicht zu bezweifeln. Auch findet sich bei Qazwînî eine Spur von dem Bewußtsein, daß Apollonius irgendwie mit Pythagoras zusammengehört.[5]) Angesichts dieser starken Bezeugung haben wir es nicht nötig, im Interesse der Identität beider mit de Sacy die Personalangaben des Pariser Manuskriptes 959 im Sinne von Vit. Ap. I 13 gewaltsam auszudeuten.[6]) Wir haben es vielmehr in diesem Manuskript mit einer von Philostrat unabhängigen Überlieferung zu tun, die auch bei al Jaʿqûbî begeg-

1) cf. H. Kothe, De Timaei Tauromenitani Vita et Scriptis, Diss. Breslau 1874, S. 6ff., und Breslauer Matthias-Progr. 1887, S. IX f. Delattes Schrift war mir nicht zugänglich.

2) Über diesen cf zuletzt Corssen und Rehm im Rh. Mus. LXVII. Über die Voraussetzungen seiner Kombination der Abaris-Legende mit Pyth. cf. schon Krische, De societatis a Pyth. conditae scopo politico, Göttingen 1831, S. 37.

3) cf. Usener, Das Weihnachtsfest I—III², Bonn 1911, S. 71ff.

4) cf. Leclerc, Journ. Asiat. VI 14 S. 127. Über ihn cf. Brockelmann, Geschichte der arab. Literatur I, Weimar 1898, S. 325, woselbst weitere Literatur.

5) Sitzungsbericht der Phys.-Med. Sozietät zu Erlangen XXXVII S. 412.

6) Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibl. du roi, Paris, an VII, p. 110. Es handelt sich um die Worte: J'étois orphelin du peuple de Tuaya (طوابة wofür mit de Sacy und den Manuskripten Paris 2300 und 2301 [über diese cf. Nau, Rev. de l'Or. chrét. 1907 S. 99] besser طوانة zu lesen ist) dans une entière indigence et denué de tout. Dieser Text erweist die Bemerkung Kamroths in Z. D. M G. XLI S 419, Ap. werde nirgends als verwaist bezeichnet, als falsch.

net (cf. Klamroth a. a. O.). Vor allem zwei Schriften will Leclerc (a. a. O. S. 121 ff.) auf diese Weise wieder entdeckt haben: Einmal bringt er die 4 Bücher *περὶ μαντείας ἀστέρων*, die Philostrat bei Moiragenes und Damis zitiert gefunden, selbst aber nicht mehr gesehen haben will (III 41)[1], in Verbindung mit einem traité d'astrologie des Balinas, der wohl identisch ist mit dem von Steinschneider unter Nr. 2 seiner Liste genannten Man. Scor. 916, das auch in hebräischer Übersetzung[2]) bekannt ist. Die Fünfzahl der Abschnitte würde weniger auf das angeblich verloren gegangene Werk des Apollonius von Tyana als auf die 5 Bücher des Apollonius von Laodicaea hinweisen. Aber die von St., auf dessen Angaben ich mich stützen muß, betonte große Dunkelheit der Schrift läßt nur so viel sicher erkennen, daß wir sie in der vorliegenden Gestalt nicht als getreue Übersetzung eines griechischen Werkes ansprechen dürfen. Sodann findet er die Diatheke in dem Pariser Manuskript 1944, dem Petermann 66 bei Steinschneider entspricht. Daß auch hier die heutige Form unmöglich Übersetzung eines echten Werkes sein kann, gibt Leclere selbst zu. Nur das käme in Frage, ob irgendwelche von Apollonius stammende Vorschriften und Rezepte zur Herstellung von Talismanen darin enthalten sind. Die von Philostrat unabhängige Überlieferung, die allgemein solche Zaubermittel auf ihn zurückführt[3]) — vielleicht sind auch die *περίεργοι μηχαναὶ* des Euseb (Adv. Hierocl. XLIV) hierher zu stellen — legt es nahe. damit zu rechnen.

Ähnlich wäre dann der von Gottheil in Z. D. M. G. XXXI S. 466 ff. veröffentlichte syrische Text aus dem Man. 9 der Library of the East Indian Office zu beurteilen, der in eigenartiger Weise moralische Ermahnungen mit dem Hinweis auf die Fähigkeit des Apollonius zur Herstellung von Talismanen verbindet. Ihrer Erwähnung verdankt er offenbar seine Aufbewahrung, da, wie die

1) Waren sie identisch mit den *χρησμοί* des Suidas? cf. Ed. Meyer a. a. O. S. 389.

2) cf. Steinschneider, Hebräische Übersetzungen des Mittelalters § 520. Berlin 1893.

3) Die Belegstellen s. bei Miller (Philologus LI S. 581 ff. u. Pauly-Wissowa II S. 418) u. Nau (Patrol. Syr. I 2, Paris 1907, S. 1364 ff.). Am schärfsten tritt der Unterschied dieser Traditionsreihe von der durch Phil. beeinflußten in die Erscheinung bei Isidor von Pelusium (Epist. I 398, M. S. G. 78 S. 405).

übrigen von Gottheil beigebrachten Zitate[1]) beweisen, die Syrer sich gerade für diese Seite der Überlieferung von Apollonius besonders interessierten. Die moralischen Stücke — Anfang und Schluß des Ganzen — weisen so offenbare Verwandtschaft mit der jüdischen Weisheits- und Maschaldichtung (z. B. mit Spr. 6, 27 16, 18) auf, daß ich, zumal ܐܠܗܐ stets im Singular vorkommt, einen Juden für den Verfasser halte, und zwar wegen der Erwähnung des Olympos einen Diasporajuden. Die Talismanstelle ist ziemlich ungeschickt als Mittelstück eingefügt. Nur in ihr könnte die Übertragung eines echten Apollonius-Textes erhalten sein; als Ganzes ist der Text ein interessantes Dokument dafür, wie weit das Ansehen unseres Mannes verbreitet war. Daß auch jüdische Kreise ihn nicht schlechthin ablehnten, dafür sind ja — allerdings aus späterer Zeit — auch die bereits genannte hebräische Übersetzung des Manuskripts Scor. 916, die sogleich zu erwähnende des Manuskr. Paris 959 und die von Steinschneider in seiner Liste unter Nr. 3 genannte Schrift ein Beweis. Ja nicht einmal auf christlicher Seite hat man ihm durchweg feindlich gegenübergestanden: neben anderen[2]) ist dafür auf die *βίβλος σοφίας καὶ συνέσεως ἀποτελεσ-*

1) cf. dazu Duval, Journ. Asiat. IX 1, S. 178.

2) Zu nennen ist vor allem für das Abendland Sidonius Apollinaris (Epist. VIII 3, Mon. Germ. Hist. Aa VIII, p. 127), der den Ap. Christum verkünden läßt, für das Morgenland Georgius Syncellus (Chronographia, Jahr 5564, p. 646 im Corp. Hist. Byz. I, Bonn 1829), für Ägypten der Theosoph der *χρησμοὶ τῶν ἑλληνικῶν θεῶν* (Orakel 44, ed. Buresch, Klaros, Leipzig 1889, S. 108; cf. auch S. 91). Euseb nennt ihn *σοφόν τινα τὰ ἀνθρώπινα* (Adv. Hier. V), Chrysostomus stellt ihn unbedenklich neben Plato (Adv. Jud. V, M. S G. 48, p. 886), Augustin erkennt seine sittlichen Qualitäten durchaus an (ep. CXXXVIII 18), zweifelt aber an dem Geschehen seiner Wunder (ep. CII 32). Hieronymus verhält sich wenigstens neutral: sive ille magus, ut vulgus loquitur, sive philosophus. ut Pythagorici tradunt (ep. 53 ad Paulinum cap 4 CSEL 54, 444). Endlich könnte es auffallen, daß Clem. Alex. die von ihm in Übereinstimmung mit der älteren Tradition (cf. Alexander Polyhistor in Clem. Strom. III, 60, 4, p. 224 Stähl.) als Inder bezeichneten Gymnosophisten wiederholt in enger Verbindung mit ägyptischen Weisen nennt (Strom. I 71, 3 ff., p. 45, VI 38, p. 450). Sollte hier die Verlegung derselben nach dem Niltal, die das Charakteristikum von Vit. Ap. VI bildet, schon von Einfluß gewesen sein? Es wäre dann, da Clemens den Phil. noch nicht benutzt haben kann, die Existenz einer Quelle, die jene Umkehrung der Tradition vornahm, auch von dieser Seite erwiesen. Mit der Christlichkeit Heliodors, dessen Aethiopica von Phil. abhängig sind, wie die Erwähnung der

μάτων Ἀπολλωνίου τοῦ Τυανέως[1]) zu verweisen, die mit dem Testamentum Adami und dem dem „Mathematiker" Apollonius zugeschriebenen Pariser Manuskript 2413 verwandt ist.[2]) Ein Blick in diesen Text genügt, um Bolls Urteil zu bestätigen: opusculi inscriptionem impudenter fictam esse neminem negaturum esse certissimum.

Etwas anders steht die Sache bei dem von Silvestre de Sacy besprochenen und z. T. in Übersetzung vorgelegten, vom 17. 6. 1551 datierten Pariser Manuskript 959, das Steinschneider in seiner Liste unter Nr. 4 aufführt.[3]) Es ist mir z. Z. natürlich unzugänglich, so daß ich mich auf de Sacys und Naus Angaben stützen muß. Es enthält 2 deutlich verschiedene Schichten, das Werk des angeblichen Balinas (fol. 1 und von fol. 20 verso ab) und eine sich als Kommentar gebende Schrift antignostischer Tendenz, als deren Verfasser der Priester Sadjius genannt wird.[4]) Beide Teile aber sind von muhammedanischer Seite überarbeitet. Wir betrachten zuerst die Stücke, die sich als Werk des Balinas geben. Die Einleitung berichtet, nachdem sie die Weisheit des Balinas geschildert hat, wie er in ihren Besitz gekommen ist. Bei einer unterirdischen Wanderung findet er in einem Gewölbe, dessen Eingang zu den Füßen einer Hermesstatue liegt, unser Buch, das er mitnimmt und

ägyptischen Gymnosophisten (X 1 ff.), die Forderung einer opferlosen Gottesverehrung (X 3), dazu die Betrachtung des Helios als des höchsten Gottes zeigen, hat E. Rohde (Der griech. Roman und seine Vorläufer, Leipzig 1876, S. 432 f.) wohl endgültig aufgeräumt, so daß er für unsere Frage ausscheidet.

1) Fast gleichzeitig herausgegeben und in seiner Verwandtschaft mit dem Test. Ad. (cf. Bezold in Orient. Studien für Nöldeke, Gießen 1906, I S. 93 ff.) erkannt von Nau, Patrol. Syr. I 2, S. 1363 ff. u. Boll, Catalogus Cod. astrol. Graec. VII, Brüssel 1908, S. 174 ff.

2) cf. James in Texts and studies II, 2, Cambridge 1892, S. 121. Eine Abhängigkeit von Euseb möchte ich auf die von Boll vertretene Berührung der Zeile 21 S. 176 mit Adv. Hierocl. VII nicht gründen.

3) Eine lat. (Paris 13951) und eine hebr. (Paris 1016) Übersetzung weist Nau in Rev. de l'Orient chrét 1907, S. 99 f. nach.

4) Sollte er mit dem Arzt Sergius, dem Übersetzer der Werke Galens, identisch sein, so müßte der Kommentar ursprünglich syrisch geschrieben gewesen sein und als arabischer Übersetzer könnte Ḥonain Ibn Isḥâq gelten. Über diesen cf. Duval, La littérat. syriaque (Anciennes Littérat. chrétiennes II), Paris 1899, S. 273 f. u. Brockelmann a. a. O. I S. 205.

nun veröffentlicht. Die Szene erinnert lebhaft an die von Philostrat gegen Ende des Lebens des Apollonius angesetzte Wanderung zum unterirdischen Orakel des Trophonius, bei der er die Doxai des Pythagoras findet (VIII 19f.). Doch reichen die vorhandenen Gleichheiten nicht zu der Annahme einer Abhängigkeit unserer Erzählung von Philostrat aus. Ich sehe vielmehr in ihr den Versuch, Ap. mit der Hermesmystik in Verbindung zu bringen. Auch die Schöpfungsgeschichte, die Fol. 21ff. gegeben wird, weist Spuren der Bekanntschaft mit Poimandres auf. Diese Schöpfungsgeschichte bildet einen religionsgeschichtlich äußerst interessanten Text, der die ausführliche Sonderbehandlung, die er verdient, in unserm Zusammenhang nicht finden kann. Islamische und hermetische Elemente[1]) verbinden sich mit altorientalisch-astralen Vorstellungen; stellenweise fühlt man sich auch an christlich-gnostische Systeme erinnert, ohne daß ein Christ als Verfasser nachweisbar wäre. Schöpfung durch das göttliche Wort und emanatorische Anschauungen stehen ebenso friedlich nebeneinander, wie altgriechische naturphilosophische Gedanken (die vier Elemente, der Umschwung des Himmelsgewölbes) neben Spekulationen über die Zugehörigkeit der Metalle zu den einzelnen Planeten und der alchimistischen Lehre, daß alle Metalle der Substanz nach Gold sind, dessen Entstehungsprozeß vorzeitig zum Stillstand gekommen ist.[2])

Noch deutlicher sind die Beziehungen zur hermetischen Literatur, die überdies der Titel der lateinischen Übersetzung, die älter ist als das uns vorliegende arabische Manuskript, ausdrücklich behauptet[3]), in dem Werk des Sadjius, der fortlaufend Kenntnis des Poimandres voraussetzt und in dem Schlußwort nicht nur auf die Eingangsszene des Balinas-Werkes verweist, sondern sich auch

---

1) Sacy S. 140 Anm. Cf. auch die Charakterisierung der hermetischen Literatur bei Cumont S. 50 und den von Reitzenstein (Zwei relig.-geschichtl. Fragen, Straßburg 1901, S. 53f.) veröffentlichten Papyrus.

2) Zur Verbindung des Hermes mit der Lehre von dem Einfluß einzelner Gestirne auf die Metalle und die chemischen Prozesse cf. das Cambridger Manuskript 629, das Berthelot, La chimie au moyen âge II (L'alchimie Syriaque), Paris 1893, wiedergibt.

3) Liber de secretis naturae et occultis rerum causis, quem transtulit Apollonius de libris Hermetis Trismegesti oder Hermetis Trismegisti liber . . . ab Apollonio translatus (Rev. de l'Orient chrét. 1907, S. 100).

sonst in gut hermetischen Vorstellungen (Forderung der Geheimhaltung des Buches; Hermes der geistige Vater der Sekte) bewegt. Die auf fol. 6 verso gegebenen ägyptischen Orts- und Personennamen weisen vielleicht auf Ägypten, das Ursprungsland der Hermesmystik[1]), als Heimat unseres Textes. Diese Beziehungen nun machen es äußerst unwahrscheinlich, daß in der Balinas-Schrift — die Sadjius-Teile scheiden dafür von vornherein aus — irgendwelche echte Ap.-Werke verarbeitet sein sollten. Ob zeitlich eine Bekanntschaft des historischen Apollonius mit der hermetischen Literatur möglich gewesen wäre, ist nicht zu entscheiden, da gerade die Stellen — fol. 21 recto — die dem Poimandres am nächsten stehen, so stark muhammedanisch retuschiert sind, daß nicht mehr festgestellt werden kann, in welcher Gestalt ihnen Poim. I vorgelegen hat.[2]) Aber in der sonstigen Überlieferung findet sich nichts, was gestatten würde, ihn mit jenen Mystenkreisen in Beziehung zu setzen; ein Vergleich des bei Euseb aufbewahrten Fragments aus *Περὶ θυσιῶν* mit Poim. XIII 18ff., wo ja gleichfalls nur geistige Opfer als gottwohlgefällig gelten, bestätigt das unmittelbar. Wohl aber finden sich in der uns aus griechischen Quellen vorliegenden Tradition Anknüpfungspunkte, die einer späteren Zeit es möglich machen, Ap. mit Hermes in Verbindung zu bringen[3]). Einmal erscheint Apollonius in den Memoiren des Maximus Aegaeus[4]) als Verehrer des Asclepius, der ihn den Priestern wie den Kranken empfahl; für die Kreise aber, in denen wir die Heimat der Hermesmystik zu suchen haben, bestanden, wie die Werke des Nechepso und Petosiris beweisen, schon im 2. vorchristl. Jahrhundert enge Beziehungen zwischen beiden Gottheiten[5]). Geben sich doch die Traktate des Corp. Herm. vielfach als Offen-

1) So zuletzt Heinrici: Die Hermesmystik und das N.T., Leipzig 1918, S. 2.

2) Zur Frage der Einheitlichkeit und Entstehungszeit des Poim. I cf. vor allem Reitzenstein Poimandres, Leipzig 1909, S. 36f. und gegen ihn Kroll, Art. Hermes Trismeg. Pauly-Wiss. VIII 1.

3) Die Nebeneinanderstellung beider bei Ammianus Marcellinus XXI 14, 5 läßt den Schluß, daß eine solche Verbindung hergestellt sei, noch nicht zu, da Plotin in demselben Atemzug mitgenannt wird.

4) Über diese s. u. S. 25.

5) Über Zeus Trophonios = *Ζεὺς χθόνιος* cf. München. Gel. Anz. 1838, S. 197.

barungen des Hermes an Asclepios oder wissen von solchen. Auch an den Asclepius des Pseudo-Apuleius und die diesem nahestehenden *Ὅροι Ἀσκληπίου πρὸς Ἄμμωνα βασιλέα*, in denen Asclepius geradezu die Stelle des Hermes als Offenbarungsträger inne hat, sei erinnert. Sodann sei nochmals auf den Besuch des Ap. in der Höhle des Trophonios zu Lebedea hingewiesen. Auf den in L. gefundenen Inschriften wird neben Zeus Trophonios[1]) (Inscript. Graec. VII. Nr. 3077. 3090. 3097, cf. auch 3081), Zeus Basileus (3073) und einigen anderen Gottheiten (cf. 3092 = *Νυμφαις Πανι Διονυσῳ*) auch zweimal Hermes als daselbst verehrt genannt (*Ερμῃ* 3095 *Ερμῃ ευχαν* 3093). Auch die von Gruppe erwähnte Bezeichnung der dortigen Opferknaben als *Ερμαι*[2]) (cf. *Ερμαιαν δουλαν* 3090), weist in die gleiche Richtung, ebenso Cicero (De natura deorum III 22), der freilich das Orakel zu L. nicht ausdrücklich anführt. Endlich wird Trophonius selbst als Heilgott gleich Hermes und Asklepios genannt, so Pausanias IX 39 3. Es kann auffallen, daß beide Anknüpfungsmöglichkeiten sich in Stücken finden, die nicht dem Hauptstrom der Überlieferung bei Philostratus angehören, sondern Lokaltraditionen darstellen, also ihrerseits bereits aus dem Wunsche herausgeboren sein können, Apollonius mit verschiedenen Kulten in Beziehung zu setzen, wohl um deren Ansehen dadurch zu erhöhen. So vermag ich auch im Livre du secret de la nature nicht mehr zu erblicken als ein Zeugnis dafür, wie weithin der Ruf des Apollonius verbreitet war. Daß man gerade bei einem Pythagoreer diesen Wunsch in die Tat umsetzte, mag durch die von Heraclides Ponticus (Diog. Laert. VIII. 4) aufbewahrte Sage erleichtert gewesen sein, nach welcher Pythagoras in einem früheren Leben als Sohn des Hermes dessen besondere Gnade genossen habe.

Somit bleiben von angeblichen Werken des Apollonius noch die Briefe[3]) und die Apologie (Vit. Ap. VIII 7) zu besprechen. Für letztere ist auf die überzeugenden Ausführungen Reitzensteins

1) cf. Kroll, Zur Geschichte der Astrologie. Neue Jahrb. f. d. kl. Altertum VII S. 559ff. Über sonstige Identifizierungen beider cf. Gruppe: Griech. Myth. u. Rel.-Gesch., München 1906, S. 1450.

2) cf. Gruppe a. a. O. S. 133f. Anm. 4.

3) cf. Hercher, Epistolographi Graeci, Paris 1873, S. 110ff., sowie Vit. Ap. V 2, VI 33; Stob. Ekl. II 15, 34; 46, 20. 21; III 33, 13.

(Wundererz. S. 48) zu verweisen. Auch zeigen die engen Beziehungen, die zwischen ihr und I 1f. bestehen, daß Philostrat an der heutigen Fassung mindestens stark beteiligt ist.

Die Frage der Echtheit der Briefe ist schwer zu beantworten, da wir bisher nur ganz wenige echte Apollonius-Worte fanden, so daß die stilistischen und inhaltlichen Merkmale derselben nicht eben zahlreich und Zufälligkeiten daher nicht ausgeschlossen sind. Auch des Philostrat Schilderung vom Stil seines Helden ist als Grundlage unsicher, weil er von seinen eigenen Idealen sich hat mitbestimmen lassen.[1])

Auf uns gekommen sind die Briefe teils in der Vit. Ap., teils bei Stobäus, teils als besondere Sammlung. In dieser finden sich auch zwei über Apollonius (53. 59) und ein an ihn gerichteter (61). Eine ursprüngliche Einheit bilden diese Briefe nicht. Dagegen spricht schon der Umstand, daß an die gleiche Adresse gerichtete über die ganze Sammlung verstreut sind, z. B. die an Euphrates unter Nr. 1—8, 14—18, 50—52, 60, an Hestiaeus unter Nr. 35, 44, 45, 72, 73 (cf. auch 55), so daß man eher an ein stufenweises Zusammenwachsen der Sammlung glauben möchte. Sodann stimmen die in den Briefen niedergelegten Anschauungen nicht zusammen. Man halte Nr. 10 neben Nr. 34, 55 neben 58 und 117, oder die in Vit. Ap. VI 33 eingelegten neben 103—105 (= Vit. Ap. V 41). Endlich läßt sich Benutzung einzelner Briefe durch andere nachweisen. Brief 8 hat Nr. 66 gekannt, aber mißverstanden (cf. *τῆς οἰκίας οὐδέποτε πρόεισι καὶ σωζομένους ἔχει τοὺς πόδας* und *ἔνδον ἀεὶ μένοντι*). Ebenso hat derjenige, der Brief 9 verbrochen hat, die in Nr. 116 (= Vit. Ap. V 40) liegende und echt anmutende Ironie nicht bemerkt.[2]) Vor allem aber erweist eine Untersuchung des Verhältnisses der Briefe zur Vit. Ap. ein ganz verschiedenes Alter derselben.

Während Philostrat mindestens den Brief 115 (= Vit. Ap. IV 22) selbst fabriziert hat[3]), hat er andere, von ihm dargebotene

---

1) cf. zu *ὑπεραττικίζειν* Vit. Soph. I 16 und Imag. I 16.

2) Die gleiche Art trägt das Wort: *Παύσασθε μεθύοντες τῷ ὕδατι* (Vit. Ap. I 7 = 113 Hercher), wie es sich überhaupt vielfach um Sätze aus Reden gehandelt haben mag (E. Meyer S. 411).

3) cf. Imag. I 13 und Ed. Meyer a. a. O. S. 394.

bereits vorgefunden. Nr. 99 und 101 (= Vit. Ap. IV 46) stehen mit ihrem Anerbieten einer Befreiung des Musonius, der in seinen Antworten die entschieden würdigere Rolle spielt, in gar zu schroffem Gegensatz zu der sonst von Philostrat gebotenen Charakteristik seines Helden. Die Unterschlagung eines Teiles dieses Briefwechsels — haben die weggelassenen Stücke vielleicht magische Mittel angeboten? — zeigt, wie unbequem er dem Biographen war. Stilistische Merkmale, die ihre Echtheit nachweisen ließen, sind jedoch nicht vorhanden, so daß wir nach dem oben über das Unzureichende des Vergleichsmaterials Gesagten diese Frage offen lassen müssen. Ähnliches gilt von 103—105 (= Vit. Ap. V 41). Sie stimmen nicht zu dem übrigen Bilde, das Philostrat von dem Verhalten des Apollonius gegen Vespasian entwirft. Wenigstens bei Nr. 103 möchte ich um des Wortspiels *λέληθα — ἔλαττον* und bei Nr. 105 um der Antithese *παίζων ἠλευθέρωσε — σπουδάζων ἐδουλώσω* willen annehmen, daß er echtes Gut aufbewahrt hat. Älter als Philostrat dürfte ferner Brief 108 (= Vit. Ap. III 51, cf. auch Brief 78) sein. Vit. Ap. III 32 (= VII 14) erklärt sich am besten als Versuch, dies *Ταντάλειον ὕδωρ* auszudeuten. Das *πορεύεσθαι διὰ τοῦ οὐρανοῦ* kann an das *οὐκ ἐπὶ γῆς* von III 15 erinnern und die Antithese *πεζῇ — θάλασσαν — διὰ τοῦ οὐρανοῦ* für Echtheit sprechen. Allein die starke Betonung der Überlegenheit der Inder auch über die Griechen weist eher auf die Tendenz hin, die wir in der Damisquelle finden werden, so daß 108 (und 78), wenn meine unten ausführlicher darzulegende Ansicht über diese richtig ist, ihre Stelle zwischen deren zweiten Schicht und Philostrat erhalten würden. Sie wären dann dem Zitat von III 15 nachgebildet. Für 114 (= Vit. Ap. I 23f.; cf. auch I 33) endlich hat Jessen die Priorität erwiesen.[1])

Schwieriger liegt die Sache bei Brief 98 (= Vit. Ap. IV 27), mit dem die Nummern 25. 63. 64 zusammenzunehmen sind. Sie

---

1) Apollonius von Tyana und sein Biograph Philostratus, Hamburg 1885, S. 8. Die hellenisierende Tendenz, die Göttsching a. a. O. S. 81f dem Phil. zuschreibt, ist demnach schon vor ihm in der Apollonius-Tradition nachweisbar. Das aber hat Ed. Meyer unwiderleglich erwiesen, daß er diesen Zug mit besonderem Eifer ausgestaltet hat (a. a. O. S. 394). Zur Geschichtlichkeit des Eingreifens des Ap. zugunsten der Eretrier cf. wiederum Meyer S. 375.

schildern den Erfolg, den Apollonius in Sparta erzielte, während im übrigen Altgriechenland seine Bemühungen vergeblich waren (Nr. 34). Ed. Meyer hat mit vollem Rechte darauf hingewiesen, daß die Schilderung des Aufenthaltes des Apollonius daselbst in Vit. Ap. IV sich von anderen Teilen der Lebensbeschreibung fühlbar abhebt (a. a. O. S. 395), und wir werden sehen, wie sich quellenkritisch dieser Befund durchaus bestätigt. Es gab eine Traditionsreihe, die von Erfolgen des Apollonius im Mutterland nichts wußte, und die Schilderung, die er von der Wirksamkeit des Pythagoras entwirft (Jambl. 28), beweist vielleicht ihre historische Richtigkeit. Brief 34, dessen Schlußsatz die charakteristische antithetisch-ironische Art zeigt, könnte dann gleichfalls dem Apollonius zugeschrieben werden. Bei Brief 63 wird es kaum zu entscheiden sein, ob er den Philostrat zu IV 27 angeregt hat oder auf Grund dieses Kapitels geschrieben ist; im ersteren Falle würde man eher seine wörtliche Zitierung erwarten. Die übrigen eben genannten sind zu kurz, als daß ein auch nur einigermaßen sicheres Urteil über ihre Authentizität gefällt werden könnte.

Auch unter den sonstigen Briefen finden sich solche, die sicher älter sind als Philostrat. Ed. Meyer rechnet hierher vor allem die an Euphrates gerichteten Briefe (1—8. 14—18. 50—52. 60. 79. 80). Er sieht in ihnen die in V 39 erwähnten und erklärt dies Kapitel für einen Versuch, das von Nr. 60. 74. 77 (cf. auch 36. 37[1]) behauptete Attentat abzuschwächen. In der Tat ist es wahrscheinlich, daß die dem Philostrat vorliegende Tradition den Euphrates schwärzer malte, als er für begründet hielt; man halte Vit. soph. I 7, 2, wo er keinen Grund zur Verherrlichung des Apollonius hatte, neben Vit. Ap. I 13. V 30ff. VIII 3. 6f. Anderseits fragt es sich, woher diese ungünstige Beurteilung des Euphrates stammte. Historisch ist sie nicht das Werk des Moiragenes kennt sie offenbar auch noch nicht.[2]) Sie muß also

1) Bei 37 kann man, da der Wortlaut, abgesehen von der Überschrift, nicht sicher erkennen läßt, ob er an oder über Bassus geschrieben ist, zweifeln, ob er nicht durch IV 26 gesichert ist. In diesem Falle würde das in *τοῦ φιλοσόφου* liegende Oxymoron Ap. als Verfasser wahrscheinlich machen.

2) Origenes Adv. Cels. VI 41 (ed. Koetzschau II S. 110).

zwischen diesem und Philostrat entstanden sein. Wir werden sehen, daß sie und mit ihr zugleich die Verquickung moralischer und philosophischer Gesichtspunkte, hervorgerufen durch die Vit. Ap. I 13 erwähnte Biographie, innerhalb der Apollonius-Tradition der zweiten Schicht der Damispapiere angehört. Unter der gleichen Voraussetzung, wie wir sie oben für 108 machen mußten, wäre also nur dies die Frage, ob sie der Anlaß zur Darstellung der Ekphatnismata gewesen oder ob sie durch deren Charakterisierung des Euphrates hervorgerufen sind. Ich halte, da sich niemals eine Berufung auf die E. für die ungünstigen Charakterzüge desselben findet, das letztere für das Wahrscheinlichere. Hingegen ist es sehr zweifelhaft, ob in diese Datierung auch die Briefe 16. 17. 50. 52 einzubeziehen sind. Sie hätten dem Philostrat bei seinem Versuche, den Apollonius im Gegensatze fast zu der gesamten Tradition von dem Verdachte der Magie zu reinigen, höchst willkommen sein müssen. Statt sich auf sie zu berufen, müht er sich aber, ganz andere Verteidigungsgründe zu suchen (V 12). Stilistische Merkmale aber, die auf das gleiche Verhältnis wie zwischen Act. und den echten Paulusbriefen hindeuten würden[1]), sind nicht vorhanden. Für Brief 8 aber ist es angesichts seines Verhältnisses zu Brief 66 wahrscheinlicher, daß er die ganze Vit. Ap. mit Einschluß von VIII 7 gekannt hat, als daß er die Quelle für jene gewesen wäre. Wieder anders liegen endlich die Dinge für Brief 18. Vit. Ap. I 9 stellt den Apollonius in Parallele zu Heraklit. Nun hat Norden gezeigt, daß das Fragment aus *Περὶ θυσιῶν* bei Euseb Bekanntschaft mit dessen Werken verrät (a. a. O. S. 39). Da zudem das Wortspiel *φυσικός-φύσιν* an die Art von III 15 erinnert, so ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß wir in Nr. 18 — und vielleicht in Nr. 27? — einen echten Brief vor uns haben. Will man einer einzelnen Beobachtung soviel Gewicht beilegen, so könnte man sich von hier aus für die Echtheit der Briefe 23. 38. 61 auf die gleichartige Verwendung eines *εἰ δὲ* nach vorangestellter These berufen.[2])

Älter als Philostrat sind ferner die Briefe an die Brüder (35.

1) Deißmann, Licht vom Osten S. 173.

2) In Brief 15 ist das *εἰ δὲ* anders gebraucht.

44. 45. 55. 72. 73. 91) und Landsleute (47)[1]) des Apollonius. Die Nachricht von der anfänglichen Feindseligkeit der Tyaneer gegen ihren berühmten Landsmann, die für diese Briefe viel charakteristischer ist als die von Ed. Meyer hervorgehobene „dauernde Anhänglichkeit“ desselben an seine Vaterstadt, hätte zu einer Zeit, die bereits einen Apollonius-Tempel in Tyana kannte (I 5 VIII 29), schwerlich entstehen können. Auch hätte sich auf Grund des Bildes, das Philostrat von dem anspruchslosen Leben seines Helden zeichnet, der Vorwurf, er sei um irdischen Reichtumes willen in die Fremde gezogen, nicht wohl erheben lassen. Freilich werden wir sehen, wie bei Philostrat eine andere Überlieferung noch durchschimmert. Gekannt aber hat er die genannten Briefe nicht. Wenigstens erwähnt er weder den Namen des Hestiäus, noch die Tatsache, daß Apollonius zwei Brüder hatte, noch den Versöhnungsbesuch in Tyana. Hätte ihm Brief 72 vorgelegen, so hätte er die Erziehungserfolge seines Helden kaum in der Weise von I 13 schildern können. Gleichwohl lassen sich auch hier gewisse Verbindungslinien ziehen. Der Hauptvorwurf der Vit. Ap. gegen Euphrates ist der der Geldgier; hier sehen wir, daß die gleiche Anschuldigung auch gegen Apollonius erhoben wurde, und können einen Blick in die Art und Weise tun, in der sich die philosophischen Schulen befehdeten. Für die Frage der Echtheit der Briefe ist mit dieser Feststellung freilich noch nichts gewonnen; hat Ap. selbst gegen solche Anwürfe sich zu verteidigen gehabt — das gleiche Problem erhebt sich übrigens für Brief 13, der den Versuch darstellt, entgegen anderslautenden Gerüchten (Vit. soph. II 5) die Beziehungen des Apollonius zu Alexander als harmlos aufzuweisen — oder haben seine Schüler durch Fabrikation unsrer Episteln sich die nötigen Unterlagen zur Abwehr feindlicher Angriffe — Brief 44 läßt darauf schließen, daß sie aus stoischen Kreisen kamen — geschaffen? Stilistische Momente ausschlaggebender Art sind wiederum nicht vorhanden, auch in 91, der noch am ehesten in Betracht käme, ist die Antithese nicht rein herausgearbeitet. Brief 72 dürfte

1) Die Lesart des entscheidenden 2. Satzes ist leider unsicher. Ich vermute als stillen Gegensatz zu *ἕνεκα τιμῆς*: Ihr aber weist mich aus anderen Gründen (Mißtrauen usw.) zurück, während ich doch stets auf Eure Ehre bedacht bin.

aus Vit. Ap. I 6 und IV 5 kombiniert sein; letzteres Kapitel ist wohl auch die Wurzel des mit 72 verwandten Briefes 71, dessen Schlußsatz gar zu sehr nach wissenschaftlicher Künstelei schmeckt.[1]) Dagegen wird der von Bruderliebe diktierte ganz persönliche Brief 46 dem Apollonius selbst zuzuweisen sein.

Die Entscheidung über Brief 55 hängt an der über Brief 58, den Norden (a. a. O. S. 337) für echt hält. Dagegen könnte rein äußerlich sprechen, daß nach Philostrat die echten Briefe sich durch ihre dem sonstigen Stil des Apollonius (I 17) angemessene Kürze von den Falsifikaten unterschieden haben sollen (VII 35), der unsere aber von allen der längste ist. Ernster wäre es schon zu werten, daß die sonst beliebte antithetische Manier[2]) wohl bisweilen ansetzt — vor allem in der zweiten Hälfte des Briefes —, aber nie recht zur Herrschaft kommt. Vor allem aber fällt dies ins Gewicht: während uns Philostrat den Apollonius als Anhänger der Lehre von der Seelenwanderung schildert (III 23f. = VI 11. 21. V 42. VIII 7, 4), finden wir hier einen ganz anderen, in sich übrigens nicht völlig klaren und einheitlichen Gedankenkreis vor. Die *πρώτη οὐσία*, auch *θεός* genannt, ist allein sowohl aktiv als passiv in allen Dingen und allem Geschehen. Sie individualisiert sich im Menschen, ohne dabei ihre göttliche Natur aufzugeben, so daß der Tod nur eine *μετάβασις τόπου καὶ οὐχὶ φύσεως* darstellt, und zwar vollzieht sich dieser Prozeß, der auch als Selbstteilung *τοῦ ὅλου* und Wiedervereinigung der Teile zur *ἑνότης τοῦ παντός* dargestellt wird, kraft innerer Notwendigkeit (*ἀνάγκῃ καὶ οὐκ ἔξωθεν γινομένῃ*) — mit der freilich der Gedanke einer *βούλησις* der Gottheit nicht völlig ausgeglichen ist —, durch eine Veränderung der Bewegung (*κινήσει διαφερούσῃ καὶ στάσει*). Diese bringt nämlich das selbst unerschaffene und unvergängliche Maß der *οὐσία* zum Überfließen. Soweit stellt der Gedankengehalt eine eigenartige Entwicklung aristotelischer Anschauungen — man beachte z. B. die Termini *μεταβολή*, *κίνησις* usw. — in der Rich-

1) Ähnlich muß geurteilt werden über Brief 70, eine auch sonst belegbare falsche Interpretation des platonischen Timäus, von dem aus allein der andernfalls dunkle Satz *γέρων σοφὸς οὐθεὶς Ἀθηναῖος* sein Licht erhält (cf. Bekker bei Osiander-Schwab, Griech. Prosaiker Bd. 237 S. 1135f.).

2) cf. u. a. das ausdrücklich als echt genannte Wort von den *ἐκλελούμενοι ἄλουτοι* VII 31.

tung auf „gnostisch“-emanatorische Vorstellungen hin.[1]) Diesem letzteren Gedankenkreise und seiner Einwirkung ist es wohl auch zuzuschreiben, daß entgegen der Absicht des Schreibers der Dualismus zwischen der *οὐσία* (Haupteigenschaft *λεπτότης*) und der *ὕλη* (Haupteigenschaft *παχύτης*) nicht völlig überwunden wird. Unser Brief steht mit alledem der Lehre von der Seelenwanderung ziemlich fern, und wir haben zwischen ihm und der Tradition von III 23 zu wählen. Da Heraclides Ponticus von Pythagoras ähnliche Züge überliefert hat[2]), wäre näher zu fragen, ob Apollonius selbst derartige Aussagen von sich gemacht hat, um sich dem Pythagoras anzugleichen, oder ob dies der Tradition vorbehalten geblieben ist. Nun haben wir an einer anderen Stelle die Möglichkeit, mit hoher Wahrscheinlichkeit eine solche Übertragung einer Pythagoras-Sage als Werk der Überlieferung und nicht des Selbstzeugnisses nachzuweisen. IV 10 wird dem Apollonius die Fähigkeit zugeschrieben, an mehreren Orten gleichzeitig zu sein[3]), während er in seiner Pythagoras-Biographie diesen Zug nicht überliefert zu haben scheint; wenigstens gehört das betreffende Kapitel bei Jamblich einer anderen Quelle an.[4]) Es ist also mit der Möglichkeit stark zu rechnen, daß auch III 23 die ausschmückende Tradition am Werk ist, um so mehr, als derselbe Zug in den einleitenden Worten I 1 und in der sicher unhistorischen Rede an die Gymnosophisten VI 11. 21 wiederkehrt.[5]) Die Löwenzählung in V 42 und die Heilung des tollen Hundes VI 43 aber wird niemand für geschichtlich halten[6]) und als Beweise für

1) cf. den Aor. II von *ἐκρέω* hier und bei Plotin V 1, 6 (cf. überhaupt Plotin V 1 f., z. B. *ὑπερερρύη* V 2, 1). Die Polemik Zellers (Phil. d. Gr. III 2[4] S. 143) gegen Vacherot erweist sich aber trotz dieser Berührung als berechtigt, insofern allerdings eine Stufenfolge der Emanationen noch nicht einmal angedeutet ist.

2) Krische S. 66 u. Corssen, Rh. Mus. LXVII S. 21.

3) Zu dieser angeblichen Fähigkeit des Pyth. cf. Aelian, Var. hist. IV 17, und zu diesen Vit. soph. II 31. Die Fähigkeit der Selbstverdopplung wird nach der Florentiner Passio apostolorum Petri et Pauli V auch dem Simon Magus zugeschrieben.

4) Wodurch die Übertragung gerade dieses Zuges der Pyth.-Tradition auf Ap. erleichtert wurde, hat Wundt a. a. O. S. 323 f. gezeigt.

5) cf. Norden a. a. O. S. 337 ff.

6) cf. Jessen a. a. O. S. 25.

einen Seelenwanderungsglauben des Apollonius anführen wollen. Mindestens können III 23 und die übrigen soeben besprochenen Stellen nicht gegen die Echtheit von Brief 58 entscheiden; dann aber fällt seine durch Cichorius nahegelegte Unterbringung in der Zeit des Apollonius doppelt ins Gewicht, so daß die Abfassung durch denselben als wahrscheinlich gelten kann. Beziehungen zu einem Römer, die bei einem nationalen Griechen an sich auffallen könnten, sind ja auch durch den persönlichsten der auf uns gekommenen Briefe, die Epistel 49 (*Φερουκιανῷ* = *Φερωκιανῷ* cf. Cichorius bei Norden a. a. O. S. 342) sichergestellt. Ist aber Nr. 58 als echt anzusehen, so sind damit außer Brief 55 auch Nr. 93 und 94 erledigt.

An andere römische Beamte Asiens wollen die Briefe 30. 31. 32. 54 (cf. IV 7), wohl auch 29 geschrieben sein. Sie rügen eine ungenügende Rücksichtnahme auf die sittlichen Bedürfnisse der Bevölkerung und das Wohl der alten Selbstverwaltungseinheiten, der *πόλεις*, während der Verfasser zu den einheimischen Stadtbehörden — cf. Nr. 11—13 [1]) — in einem vertrauten Verhältnis gestanden haben soll. Diese Doppelstellung ist durch sein Eintreten für die Reste griechischer Freiheit gegenüber Vespasian als historisch möglich erwiesen. Allein alle diese Schreiben weisen keine entscheidenden Instanzen auf, ebensowenig die im vorstehenden nicht behandelten Briefe an einzelne Privatpersonen. Aber die Briefe an Vespasian sind nicht die einzigen, die Apollonius an die Kaiser gerichtet haben soll. Es finden sich noch zwei an Domitian (20. 21) und je einer an Titus (109) und Nerva (117). Bei letzterem, der stilistisch echt sein könnte, aber durch den dem Brief 58 wie wohl dem ersten Jahrhundert überhaupt fremden Gedanken eines Wiedersehens im Jenseits auffällt, hängt die Entscheidung davon ab, ob Apollonius die Thronbesteigung Nervas, der als *βασιλεύς* angeredet wird, noch erlebt hat. Der Brief an Titus wird zwar in Vit. Ap. VI 29 dadurch gedeckt, daß ausdrücklich Damis als Überbringer genannt wird, allein eine endgültige Entscheidung über ihn und die darauf erfolgte Antwort des Kaisers sowie den Brief über Titus (VI 33) können wir

1) cf. den Brief des Hippokrates an den Senat von Abdera (Hercher Nr. 11 S. 232). Über Brief 13 s. o. S. 17.

erst nach Besprechung des Zusammenhanges, in dem er steht, fällen. Von den Briefen 20. 21 könnte inhaltlich und stilistisch der zweite echt sein, doch wäre dann wohl die Überschrift zu streichen.

Ungleich wichtiger aber ist die Frage nach den „Gemeinde“-briefen, d. h. nach Briefen, die Apollonius an seine Freunde, sei es im allgemeinen, sei es an seine Gesinnungsgenossen an bestimmten Orten meist Kleinasiens, oder auch an die Gesamtbevölkerung ganzer Orte gerichtet haben soll. Als literarische Erscheinung stehen solche Schreiben nicht ohne Seitenstück da; Epikur[1]) bildet wohl das älteste, Paulus das bekannteste Beispiel. Auch manche Briefe, die unter Julians Namen gehen, gehören wenigstens teilweise hierher. Wir müssen die Echtheit aller dieser Parallelerscheinungen unbesprochen lassen, es genügt für unsere Zwecke der Nachweis, daß wir es mit einer feststehenden Literaturgattung zu tun haben, die aber nicht allzu häufig gewesen zu sein scheint.[2])

Die an die Bewohner von Sardes gerichteten Briefe (38. 39. 40. 41. 56. 75. 76) sind durch den gemeinsamen Grundgedanken der Ablehnung des Parteiwesens in jener Stadt zusammengehalten. Welcher Art die Streitigkeiten gewesen sein sollen, bleibt ebenso unklar wie die Parteinamen selbst. Unter den aufgezählten Briefen gehören 38—40 einer- und 56 mit 75 anderseits enger zusammen.[3]) Sie bieten ein interessantes Zeugnis dafür, daß Parteiungen, wie Paulus sie in Korinth zu bekämpfen hatte, keine singuläre oder speziell christliche Erscheinung, sondern eine in dem damaligen Griechentum verbreitete Krankheit waren. Zugleich ermangeln

---

1) cf. Usener, Epicurea, Leipzig 1887, S. 135f. und die bei Diog. Laert. X 136 erwähnte *ἐπιστολὴ πρὸς τοὺς ἐν Μυτιλήνῃ φιλοσόφους* (ed. Cobet p. 284). Auch Heinrici, Der literarische Charakter der neutestl. Schriften, Leipzig 1908, ist heranzuziehen.

2) Auch inhaltlich tragen sie teilweise stark typischen Charakter. So waren Katechismen wie Brief 43 in der ausgehenden Antike sehr beliebt. Ein ähnlicher wurde auf Pyth. zurückgeführt (Diog. L. VIII 1, 33 Cob. p. 212). Auch an jüd.-christl. Beispiele (Act. 15, 29 Act. Thom 84. 126. Did. 5, 1) sei erinnert.

3) Nach IV 8. 9 hat Ap. in Smyrna in dem gleichen Sinne gewirkt und das Wort von der *ὁμόνοια στασιάζουσα* läßt einen echten Kern in dieser Überlieferung vermuten.



sie in ihrer Gedankenarmut eines tieferen sittlichen Prinzips, das den Zwist zu überwinden gestatten würde. Paulus aber reicht in dem Hinweis auf den einen Gott und den einen *κύριος Ἰησοῦς* seiner Gemeinde ein solches dar, so daß die innere Überlegenheit der christlichen über diese heidnisch-philosophische Propaganda und Mission ins Licht tritt.

Auf paulinisches Missionsfeld im weiteren Sinne führen uns die Briefe 33. 68 (Milet) und 69 (Tralles). Bei Nr. 33 macht die Erklärung des *πίστις* Schwierigkeiten; handelt es sich um einen Mangel an Treue seitens der Götter oder einen Mangel an Treue in ihrer Verehrung? Die Parallele zu den übrigen von *δέονται* abhängigen Genitiven, die sämtlich Güter bezeichnen, die den betreffenden Einwohnerklassen fehlen, spricht für die zweite Möglichkeit. *Πίστις* wäre dann auf heidnischem Boden als Inbegriff der Gottesverehrung belegt, von der spezifisch paulinischen Wendung des Terminus aber nichts zu spüren. Immerhin könnte der Ausdruck ironisch-polemisch gemeint sein: seitdem ihr behauptet, die wahre *πίστις* zu haben, geht die Gottesverehrung bei euch zurück. Allein das unmittelbar vorhergehende *φιλόσοφοι θεῶν* läßt doch eher auf eine innerheidnische Differenz schließen. Die Echtheit dieses Briefes ist nicht zu erweisen, sicher unecht ist Brief 68, der auf IV 6 zurückweist. In Brief 69, dessen Anfang stilistisch an die ersten Worte von Hebr. 1, 1 erinnert[1]), redet ein Lokalpatriot, der entgegen aller Tradition den schon berühmt gewordenen Apollonius für seine Vaterstadt Tralles mit Beschlag belegen will. Am stärksten aber müssen die Briefe 65—67, an die Gemeinde der großen Diana zu Ephesus gerichtet, jeden Kenner von Act. 19 fesseln. Das Bild, das wir von dem sittlichen Zustand der Anbeter jener Göttin gewinnen, ist recht ungünstig. Nr. 66 mit seiner Ironie: Weist mir einen Ort im Tempelbezirk an, an dem ich mich nicht verunreinigen würde, selbst wenn ich dauernd an ihm bliebe[2]), dürfte echt sein. Für die Beurteilung des Demetrius

---

1) Eine *π*-Alliteration findet sich auch, worauf mich Herr Geheimrat von Dobschütz aufmerksam macht, in Brief 14.

2) Gegensatz: die Regel ist, daß man sich außerhalb des Tempels verunreinigt; bei euch ist die Wahrscheinlichkeit innerhalb des Heiligtums größer. Siehe auch u. S. 45.

und des Glaubenseifers seiner Anhänger ist dieser Brief ein äußerst beachtliches Zeugnis. Die beiden anderen bieten keine Handhabe, ihre Authentizität wahrscheinlich zu machen.

Zum Schluß endlich ist der von starkem Gegenwartsinteresse begleitete Brief 106 (= I 15) zu besprechen. Die dazugehörige Erzählung von dem fabelhaften Eindruck, den der noch fast unbekannte Apollonius in seiner Jugend gemacht haben soll, ist recht unglaubwürdig und stammt aus keiner der Hauptquellen.

Somit können als echt mit einiger, aber auch nicht absoluter Sicherheit die Briefe 18. 21. 23 (?). 27 (?). 34. 37. 38 (?). 46. 49. 58. 61 (?). 66. 103. 105. 113. 116 gelten.

Nachrichten aus zweiter Hand setzen in uns heute erhaltener Gestalt erst reichlich ein Jahrhundert nach dem Tode des Apollonius ein.[1]) Diese Tatsache gilt es fest ins Auge zu fassen. Alles was über Apollonius, sein Leben und seinen Charakter behauptet wird, ist so lange unsicher, als es nicht gelingt, diesen Zwischenraum auszufüllen. Das wichtigste Werk ist ohne Zweifel das des Philostrat. Wir haben es, wie schon gesagt, nach I 3 mit einer im Auftrag der Kaiserin Julia Domna geschriebenen Arbeit zu tun. Dieser Umstand macht sich vor allem in den Teilen geltend, die den Apollonius mit regierenden Herrschern zusammenbringen[2]), so in der Charakterisierung des Nero und des dummen Inderkönigs auf der einen, des weisen und guten Phraotes auf der anderen Seite. Vielleicht waren diese Schilderungen in usum Delphini für Alexander Severus bestimmt[3]), um

1) So auch zuletzt Leipoldt auf Grund eines Hinweises von Haas (Allgem. Ev.-luth. Kirchenzeitung 1919 Nr. 48 Spalte 1040). An dieser Tatsache scheitert m. E. die Vermutung Birts (a. a. O. S. 391) von einer weitreichenden Abhängigkeit Hadrians von Ap. Eine solche hätte ihre Spuren in der Literatur hinterlassen.

2) cf. Göttsching S. 74 ff. — Wieweit die Polemik gegen Maßnahmen des Sept. Sev. zugleich eine Apologie für Julia Domna, die — man denke an ihren Kampf gegen Plautian (Cass. Dio LXX 15, LXXVI 14, LXXXIII 24) — mit der Regierung ihres Gemahls nicht durchweg einverstanden war, lasse ich dahingestellt.

3) So trotz Miller (Philologus LI S. 144 f.) mit Göttsching S. 87. In diesem Falle wären sie auf fruchtbaren Boden gefallen; cf. die Charakterisierung dieses Fürsten bei Jakob Burckhardt, Die Zeit Constantins des Großen, Basel 1853, S. 15.



so mehr, als VII 39 direkt eine Mahnung an die νέοι eingeschaltet ist. Aber auch die Grundtendenz des Buches, den Apollonius von dem Verdacht der Zauberei zu reinigen, mag höfisch orientiert sein, wurde doch unter Caracalla energisch gegen die schwarze Magie vorgegangen[1]) und zwar wohl von Julia Domna, die während des Aufenthaltes des Kaisers beim Heere die tatsächliche Regentin war.[2]) Ob die Verehrung Caracallas für Apollonius Mitursache oder Wirkung der Schilderung des Philostrat war, wird kaum festzustellen sein.

Aber das ist nicht das einzige, was gegen die Glaubwürdigkeit des Philostrat spricht. Schon Euseb hat eine Reihe von Unstimmigkeiten in seinem Buche nachgewiesen. In der Chronologie und Geographie ist er, wie Göttsching nach E. Müllers[3]) Vorgang an einer erdrückenden Fülle von Material dargetan hat, gänzlich unzuverlässig. Die geschichtlichen Verhältnisse des vorderen Orients verschwinden ihm in einem Nebel, aus dem nur einige Namen als feste Punkte hervorleuchten, ohne daß die richtigen Abstände zwischen ihnen noch erkennbar wären. Über Indien bringt er alle möglichen Fabeleien, gesehen hat er es ebensowenig wie sein angeblicher Gewährsmann.[4]) Man könnte daher geneigt

---

1) cf. den Hinweis auf das Gesetz in VII 39.

2) Cass. Dio LXXVII 184.

3) War Ap. v. T. ein Weiser oder ein Betrüger oder ein Schwärmer und Fanatiker? Breslau 1861.

4) Dadurch ist für Einzelzüge gute Kunde nicht ausgeschlossen (cf. schon Baur a. a. O. S. 213 u. Bohlen, Das alte Indien I, Königsberg 1830, S. 73ff.) Seit dem Zuge Alexanders des Großen waren ja die Beziehungen zu jenem Lande nicht wieder völlig verloren gegangen. Man denke etwa an die Funde griechischer Kunst, die M. A. Stein geglückt sind, speziell für das 3. Jahrhundert an die in den Thomasakten erhaltenen guten Nachrichten (cf. Gutschmid, Rh. Mus. N. F. XIX S. 161ff. u. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten u Apostellegenden I, Braunschweig 1883, S. 278ff.). In Betracht kommen als literarische Quellen vor allem Nearch, sei es, wofür wörtliche Berührungen mit dessen Auszug sprechen würden, durch Vermittlung Arrians, sei es durch die eines unbekannten Geographen, der N. u. Orthagoras zusammenarbeitete (so Ed. Meyer a. a O. S. 379 Anm. 2), und die Indica des Ktesias. Ob für die Reise nach Indien außer Xenophon u. Herodot auch dessen Assyriaca heranzuziehen sind oder hier an Agatharchides zu denken ist (cf. Ed. Meyer S. 374), muß offen bleiben.

sein, in seinem Werk einen Roman ohne historischen Wert zu sehen.[1]) Allein seine Selbstaussage (I 2f.) zwingt uns, zu untersuchen, ob es möglich ist, hinter ihn auf ältere Quellen zurückzugehen, die die Stufen des Entwicklungsprozesses des von ihm gebotenen Bildes noch erkennen lassen. Zumal da ist einzusetzen, wo wie in Buch VIII gelegentlich über das gleiche Ereignis Parallelberichte bei Philostrat selbst oder, wie für IV 3, VIII 26, solche anderer Schriftsteller vorliegen. Sucht man nach einer Analogie für die angeblich von ihm verwandte Methode, so drängt sich von selbst ein Vergleich mit Lk. 1, 1—4 auf. Wieweit wir in seinem und des dritten Evangelisten Werk Angehörige der gleichen Literaturgattung vor uns haben, insonderheit wieweit er überhaupt Geschichte schreiben will oder nach Ciceros Rezept einige Wahrheitsmomente in die Erzählung einstreut, damit man ihm seine Schwindeleien um so williger glaube, wird die fernere Untersuchung ergeben müssen. Seine Quellen herauszuarbeiten, ist die wichtigste Vorbedingung dazu.

Für das erste öffentliche Auftreten des Apollonius beruft sich Philostrat auf Aufzeichnungen des Maximus von Aegae. Als Schluß der Quelle gibt er I 12 an, der Anfang derselben wird in I 7 anzusetzen sein, wo deutlich ein ägäischer Lokalpatriot das Wort hat. Daß es sich um „eine eigene Schrift lediglich über die ersten Jugendjahre" des Apollonius gehandelt haben müsse, deren Existenz Ed. Meyer (a. a. O. S. 402) mit Recht für sehr unwahrscheinlich hält, ist nicht erforderlich; wir könnten auch einen Auszug aus einer Lokalgeschichte oder einer Tempelchronik vor uns haben. Daß hier Philostrat aber überhaupt eine Quelle gehabt hat, ergibt sich mir gegen Ed. Meyer aus folgendem: Ich vermag in der Vit. Ap. eine Absicht, die Lebensdauer des Apollonius möglichst zu steigern, nicht zu entdecken. VIII 29 bekennt Philostrat, keine zuverlässige Tradition darüber zu kennen[2]), in VII 36 würden die Worte *ὅς τὰς ἐμὰς [κόμας] ἐν αἷς πολιαί τε ἦσαν . . . . ἐλεεῖν φάσκεις* nicht auf einen Greis von 95 Jahren passen. So verschlafen aber war Philostrat nicht, daß er erst

1) So vor allem Schwartz: Fünf Vorträge über den griech. Roman, Berlin 1896, S. 126ff.

2) cf. dieser Altersangabe cf. Diog. Laert. VIII 1, 44 u. Miller, Philol. LI S. 142.

ein frühes Geburtsdatum sich konstruiert hätte, um es dann so völlig zu vergessen. Viel wahrscheinlicher ist es, daß er die auf den Archelaus-Prozeß bezüglichen Worte seiner Vorlage insofern mißverstanden hat, als er einen Beamten dieses Königs, den dieser etwa über den ihm von Augustus übergebenen Teil Ciliciens gesetzt hatte, für einen römischen Beamten hielt. Die Hinrichtung eines solchen kappadozischen Statthalters in Zusammenhang mit der Einziehung des Reiches durch die Römer[1]) wird man nicht für unmöglich halten wollen. Einen derartigen Irrtum aber wird man nach dem eben Gesagten dem Philostrat zutrauen dürfen. Wieweit freilich I 12 und die übrigen Erzählungen historisch treue Berichte sind, wird noch zu behandeln sein.

Das eigentliche Gerüst des ganzen Werkes aber sollen die Ekphatnismata des Damis gebildet haben, ein angeblicher Reisebericht des treuesten Schülers des Apollonius, der seinen Meister auf allen Wanderungen begleitet haben will. Der Literaturgattung nach hätten wir — die nicht unbestrittene Existenz dieser Quelle vorausgesetzt — also ein Seitenstück zu dem Wir-Bericht der Apostelgeschichte vor uns, nach Nordens Vermutung ursprünglich gleichfalls in der 1. plur. erzählend.[2]) Nach Angabe des Philostrat beginnt diese Quelle in I 19 und endet VIII 28, ohne daß ihr aber der gesamte dazwischenliegende Stoff angehört haben soll. Ausdrücklich auf eine andere Überlieferung beruft sich Philostrat für VIII 19—20. Daß hier wirklich ein Bericht der Bewohner von Lebadea vorliegen kann, ergibt sich aus der wesentlichen Übereinstimmung der gebotenen Ortsbeschreibung mit der bei Pausanias[3]), die die Richtigkeit derselben verbürgt. Sodann werden Dinge berichtet, die Damis seiner eigenen Angabe nach nicht hätte wissen können und sollen, so das in III 13—33 eingeschaltete Privatgespräch des Apollonius mit Jarchas. Daß wir es in diesem Abschnitte wie überhaupt in I 18 — III 58 — minde-

1) cf. Ulrich Wilcken bei Pauly-Wissowa II S. 451.

2) Einen Wir-Bericht kennen auch die Act. Joh.; cf. das vereinzelte *ἡμῖν* 19 und vor allem 60—62, welch letztere Erzählung Lipsius den „gnostischen“ *περίοδοι* zuweist (I S 465).

3) IX 39$_9$ (*ὀβελοί* = *ὀβελίσκοι* bei Phil.); cf. Wiesener, Das Orakel des Trophonius, Göttingen 1848, S. 11 ff.

stens teilweise mit einer Erfindung des Philostrat zu tun haben, ergibt sich außer aus dem von Ed. Meyer beigebrachten Material einmal aus der in III 24 sich findenden Anspielung auf die Kindheitsgeschichte I 4, sodann nach dem eben Gesagten aus der Charakterisierung — besser Karikierung — des als Gegensatz gegen die Idealgestalten des Porus (I 20f.) und Phraotes gezeichneten unphilosophischen Königs, endlich aus der Berührung zwischen III 19 und Heroikos XVII (= Vit. Ap. I 1), überhaupt den hier in der Schilderung der Märchenwelt besonders starken Anklängen an Homer.[1]) Andererseits würde aber — das hat Ed. Meyer nicht ausreichend berücksichtigt — die nicht gerade glänzende Rolle, die Apollonius in dem Gespräche führt und die namentlich sein ethisches Empfinden nicht in das beste Licht setzt, ebensowenig zur Tendenz des Philostrat passen, wie die Hiebe gegen den griechischen Volkscharakter (III 24. 25). Wohl aber stimmt die Überlieferung, die den Apollonius von den Indern abhängig sein läßt, zu der Traditionsreihe, die in der Ablehnung der Gymnosophisten gipfelt. Schon in II 17. 39. 40, in dem Mangel an praktischer Voraussicht, in der eigenartigen Beurteilung des „Schatzes im Acker“ und der nicht ganz eindeutigen Stellung zum Gelde klingt sie an und wird dort auf Damis zurückgeführt. Da nun endlich inmitten unseres Abschnittes eine ausdrückliche Berufung auf Damis sich findet (III 15), wird man annehmen müssen, daß Philostrat hier die in der Natur seiner Quelle begründete Möglichkeit einer eigenen Ausschmückung der Erzählung benutzt, dabei aber dieser doch manche Materialien entnommen hat. Was aber sein Werk ist und was „Damis“ angehört, ist, wie in unserm Falle, auch sonst im einzelnen oft nicht mit unbedingter Sicherheit festzustellen. Das aus der Quelle Geschöpfte ist stilistisch so stark umgegossen, daß sichere Kriterien nicht mehr zu finden sind. Einen als solchen gekennzeichneten Beitrag des Philostrat bildet außer gelegentlichen kurzen Notizen (so cf. III 9) der Schluß von VI 27; vielleicht kann wegen der Verwandtschaft mit Imag. I 22 das ganze Kapitel ihm zugeschrieben werden, wie überhaupt mit seiner alleinigen Verfasserschaft gerade

1) cf. Göttsching S. 35. Das Interesse des Phil. für Homer bezeugt der gesamte Heroikos und zahlreiche Abschnitte der Imagines.

an den Stellen besonders zu rechnen ist, wo Beziehungen zu seinen übrigen Werken vorliegen.[1]) Auch wird man ihm die Schilderung des Lebens der Elefanten zuschreiben müssen, die die erste Hälfte des zweiten Buches durchziehen und Auseinandersetzungen mit Plinius und Aelian bringen. Daß er letzteren gekannt hat, ist durch Vit. soph. II 31 sichergestellt, auch in IV 10 ist uns sein Einfluß schon begegnet. Durch ihn könnte die Verwendung des Agatharchides in I 19 vermittelt sein (s. o. S. 24). Ein Grund freilich, warum Philostrat diese Polemik eingefügt hat, ist so wenig einzusehen, wie für die Disputationen der Neptunisten und Vulkanisten im zweiten Teil des Faust, es sei denn, man wolle die Neigung des Sophisten, mit allerhand wissenschaftlichen Kenntnissen zu prunken, als ausreichend ansehen. Freilich beweist gerade eine Vergleichung mit seinen anderen Schriften, daß Philostrat für Vit. Ap. eine Quelle gehabt haben muß, der er im wesentlichen folgte, seine Berufung auf die Damispapiere also nicht Fiktion ist.[2]) Vor allem den von leichtfertigen Spöttereien hier ganz freien Ton kann man sich anders nicht erklären. Denn daß innerlich Philostrat von der Überlegenheit des Apollonius nicht überzeugt war, zeigt Vit. soph. I 7. Auch die Schwierigkeiten, in die Philostrat gerät, die politische Rolle seines Helden zu schildern, weisen in die gleiche Richtung. Der historische Apollonius war, wie sich uns bei der Besprechung der Briefe ergab, ein Verfechter der althellenischen Demokratie gewesen, eine Überlieferung, die seinem Biographen vor allem in der Gestalt vorlag, er habe sich an der Verschwörung des Nerva gegen

---

1) Eine Sammlung derselben bei Göttsching S. 56ff. Auch von diesem Gesichtspunkte erweist es sich als richtig, wenn Norden das echte Zitat in VI 3 auf die Worte *καὶ ταῦτα Ἀθήνησιν, οὗ καὶ ἀγνώστων δαιμόνων βωμοὶ ἵδρυνται* einschränkt, und Corssens Zuweisung von VI 3 an die Damisquelle wird der Boden entzogen.

2) Dafür spricht auch die Verteidigung des Damis gegen den Vorwurf der Untreue an der pythagoreischen Lehre (VII 15), die als Erfindung des Phil. in jenem Zusammenhang höchst überflüssig wäre. Daß Phil. auf Grund einer Quelle gearbeitet hat, leugnet auch Ed. Meyer nicht. Die von ihm vorausgesetzte Biographie aber, deren Trümmer wir in den Briefen vor uns haben sollen, ist, wie wir sahen, niemals vorhanden gewesen. — Geffcken äußert sich (a. a. O. S. 37 Anm. 50) zurückhaltend.

Domitian beteiligt. Sein höfischer Auftrag aber zwingt ihn, den Ruhm der Demokratie von Männern — Dion und Euphrates — preisen zu lassen, die er sonst dem Apollonius gegenüber als minderwertig betrachtet; er zwingt ihn ferner, der Arbeit gegen Domitian eine entscheidendere Bedeutung abzusprechen: die Parzen hätten ohnehin den Erfolg sichergestellt (VIII 7 16 auf Grund guter Überlieferung in VII 8f.)! Endlich nötigt er ihn, in der Apologie seinen Helden, als er auf jene Konspiration zu sprechen kommt, eine ziemlich klägliche, schon von Euseb (Kap. 43) gebührend hervorgehobene Rolle spielen zu lassen. Ich halte deshalb die ausführlichen Unterredungen mit Vespasian (V 27—40) und Titus (VI 29—34) samt den eingelegten Briefen VI 29. 33 um so mehr für sein geistiges Eigentum, als kein zeitgenössischer Schriftsteller von einem solchen politischen Einfluß etwas gewußt hat[1]), auch im Jahre 69 weder Dio noch Euphrates bereits eine so bedeutende Rolle gespielt haben können.[2]) Für VI 34 kommt hinzu, daß es auf I 7, also eine der Damisquelle fremde Erzählung, Bezug nimmt. Das echt klingende Wort über Nero aber: *τὴν ἀρχὴν ᾔσχυνεν ἀνέσει καὶ ἐπιστάσει* (V 28) beweist für politischen Einfluß ebensowenig wie die allerdings ein hohes Selbstbewußtsein verratenden Briefe 103 und 105, sondern zeigt nur, daß auch in diesen Kapiteln einzelnes Überlieferungsgut enthalten sein kann. Vor allem in VII 5ff. ist dies der Fall.

Aber haben wir denn in den Damispapieren, ohne Zweifel einem Pseudepigraph[3]), überhaupt eine zeitgenössische Quelle vor uns? Daß die Wundererzählungen die Gleichzeitigkeit des „Damis" und des Apollonius nicht notwendig ausschließen, beweisen Berichte, wie die Weihers und Gasts, die schon bei Lebzeiten des Dr. Faust „fest an den Bund des fahrenden Mannes mit dem

1) cf. Baur a. a. O. S. 113. — Die von Jessen a. a. O. S. 22f. versuchte Kombination der Wunder Vespasians in Alexandrien (Tacitus Hist. IV 81) mit dem gleichzeitigen Aufenthalt des Ap. ist in den Quellen ohne Anhalt und erklärt zudem die Vorgänge nicht. An sich wäre allerdings ein Herbeirufen des Wundermannes vor den Kaiser nicht unmöglich. Man denke an die bei einem Besuch Hadrians in Ägypten spielende Szene des Pariser Zauberpapyrus Zeile 2448ff.

2) cf. Ed. Meyer S. 404.

3) So schon Bohlen, Das alte Indien I S. 73.

Teufel glaubten und seltsame Dinge von ihm zu erzählen wissen, die er in ihrer Heimat am Nieder- und Oberrhein mit Hilfe seines höllischen Begleiters verrichtet habe".[1]) Daß Augenzeugenschaft ausgeschlossen ist, muß bei aller Berücksichtigung der in einer schlechthin wundergläubigen Zeit gegen heute ungleich größeren Suggestionsfähigkeit allerdings trotz Wielands Versuch, das Gegenteil als möglich zu erweisen[2]), für einen beträchtlichen Prozentsatz des gebotenen Materials behauptet werden, insonderheit für die babylonisch-indische Reise mit ihren geographischen, historischen und zoologischen Unmöglichkeiten. Durch Wunder des Apollonius jedoch wird man sie nicht für schlechthin ausgeschlossen halten dürfen, wenn man etwa an des Simon Rodrigues Commentarium de origine et progressu Societatis Jesu vom 25. Juli 1577[3]) denkt. Wie dieser Stoff in der auf uns gekommenen Gestalt entstehen konnte, wird sich bei der weiteren Untersuchung ergeben. Dann wird auch eine genauere Datierung der „Damis"-quelle möglich sein.

Als herabmindernd für ihre Glaubwürdigkeit ist es anzusehen, daß sie — abgesehen von der allgemeinen Absicht in maiorem gloriam des Apollonius zu wirken — noch eine bestimmte polemische Tendenz hat. Ihr Angriff richtet sich gegen das für sie in der Person des Euphrates dargestellte stoisch-kynische Ideal. Dieses wird in doppelter Weise befehdet, einmal durch persönliche Verdächtigungen des Euphrates, namentlich seiner Treue gegen die eigene Lehre (V 27. VI 7)[4]), indem er als neidisch und habgierig hingestellt wird, sodann aber dadurch, daß in den „Gymnosophisten" das kynische Ideal als solches von Apollonius gewogen und zu leicht befunden wird. Dabei soll zugleich Apollonius als sogar dem Pythagoras, der doch von den Ägyptern gelernt hatte, überlegen geschildert werden.[5]) Endlich ist daran zu

1) Traumann, Goethes Faust I, München 1913, S. 9; cf. auch Witkowski in Deutsche Zeitschr. f. Geschichtswissenschaft, N. F. I S. 300ff.

2) Agathodämon, Leipzig 1799, S. 96f. u. 114ff.

3) cf. dazu Böhmer, Studien zur Geschichte der Gesellschaft Jesu I. Bonn 1914, S. 319.

4) Differenzen zwischen Kynikern und Pythagoreern kennt auch Athenäus IV 163.

5) cf. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen, Leipzig 1906, S. 42f.

erinnern, daß offenbar „Damis" — und das gleiche wird von anderen Schülern erzählt (I 18) — seinen angeblichen Meister oft nicht verstanden hat; mag auch die Beschränktheit des Jüngers, der wörtlich nimmt, was der Meister symbolisch meinte, zur literarischen Manier gehört haben — ich erinnere an das Vorkommen des gleichen Zuges im 4. Evangelium und in der hermetischen Literatur[1]) —, so liegt doch in einer Reihe von Fällen, vor allem in III 15, ein Mißverständnis tatsächlich vor.[2])

Aber eben diese Mißverständnisse gestatten zugleich, hinter „Damis" den echten Apollonius noch zu erkennen. Seine kurzen, oft dunklen Aussprüche bilden häufig den Kern, um den die Erzählung sich sammelt. So bestätigt sich uns von den Glaubwürdigkeitskriterien her, was Reitzenstein mit vollem Rechte nach literarhistorischen und stilgeschichtlichen Gesichtspunkten vermutete, daß nämlich die Ekphatnismata, wie sie dem Philostrat vorlagen, ihrerseits bereits eine Geschichte hinter sich hatten. Sie ruhen auf einer Überlieferung, die dem historischen Apollonius noch relativ nahe stand. Ihren philosophisch-polemischen Zwecken machen sie diesen Stoff dadurch dienstbar, daß sie, dem Geschmack des 2. Jahrhunderts gemäß, ihren Helden auf Reisen schicken. Ob jene zu postulierende Urgestalt das Werk des Moiragenes oder wenigstens ihm nahe verwandt gewesen sein kann, wird davon abhängen, was wir über ihre Stellung zur Bewertung des Apollonius als *γόης* auf Grund genauerer Quellenscheidung ausmachen können. Auch erhebt sich die Frage, wieweit die Anwendung der Reisearetalogie als literarischer Form für die Apollonius-Biographie an Stelle der in jener Grundlage nach Reitzensteins treffenden Bemerkungen vorauszusetzenden Form der Apomnemoneumata dadurch vorbereitet war, daß jene bereits — dann wohl in Über-

1) cf. Reitzenstein: Poimandres S. 246. Diesen Zug hat Ed. Meyer übersehen, wenn er glaubt (cf. vor allem S. 593), die Vit. Ap. aus der Polemik gegen Moiragenes heraus zureichend erklären zu können. Die Analogie der genannten Schriften verlangt für die Überlieferung eine Quelle, die von einem Schüler des Ap. geschrieben sein wollte.

2) Mehrere Beispiele s. in Max Wundts Aufsatz: Ap. v. T. in Zeitschr. f. Wiss. Theol. 1906, S. 309 f. Schon Wieland verwendet diese Möglichkeit reichlich für seine Konstruktion. Er ist zugleich der erste, bei dem stilgeschichtl. Gesichtspunkte begegnen (a. a. O. S. 269).



einstimmung mit der historischen Wahrheit — Nachrichten über Reisen desselben bot.

Neben diesen Quellen standen dem Philostrat noch Briefe (I 24. 32, III 51, IV 22. 46, V 39. 41, VII 42, VIII 28), das Testament (I 3) und ein Hymnus auf Mnemosyne (I 14) zur Verfügung. Letztere beide hat er nicht, erstere nur teilweise (IV 46) aufbewahrt; über ihre Echtheit wurde bereits gesprochen. Auch Bilder seines Helden will er gesehen haben (VIII 2). Endlich hat er lokale Traditionen — so, wie schon gesagt, in VIII 19—20 — herangezogen. Solchen Sonderüberlieferungen möchte Göttsching das in I 13—18 vorliegende Material zuweisen. Zweifellos ist in diesen Kapiteln die Hand des Philostrat viel stärker zu spüren als sonst; die zusammenhängenden Charakteristiken der Kapitel 16 und 17 sind sicher sein Werk. Allein ebenso sicher nicht von ihm erfunden ist die in I 13 — u. Vit. soph. II 5 — mit soviel Energie gegen anderslautende Gerüchte verteidigte Virginität seines Helden. Aus der Übung der Schule konnte er sie nicht erschließen, da sie dort damals noch nicht allgemein gefordert war (I 13), und seinem eigenen Lebensideal entsprach sie keineswegs (cf. seine Briefe und Stellen wie Vit. soph. II 31 Ende).[1] Auch sind die

1) An sich ist der Zusammenhang, in dem die Notiz in I 13 steht, recht verdächtig. Verschiedene Größen des alten Griechenlands marschieren auf und die Überlegenheit des Ap. über sie wird nachgewiesen, allein gerade in unserm Falle ist es das Wahrscheinlichere, daß einer geschichtlichen Tatsache Ausdruck gegeben wird, weil eben jene Überlegenheit über Sophokles an sich weder in den Augen des Biographen noch seiner Leser ein Ideal war. Wie Ap. zu solcher Handlungsweise bewogen wurde, zeigt Phil. nicht. Wäre I 12 sicher historisch, so könnte die religiöse Wertung der geschlechtlichen Vereinigung, die dem Ap. in Aegae entgegengetreten wäre (Vit. Ap. I 12 cf. Reitzenstein, Wundererz. 52f.), hineinspielen: Wer mit dem Gotte vereinigt war, darf sich keinem Menschen mehr hingeben. Doch ist zu völliger Sicherheit hier nicht zu kommen, da in der Erzählung nicht mehr deutlich wird, wieweit tatsächlich ein solcher Brauch am Heiligtum zu Aegae geübt wurde. Übrigens läßt Ap. selbst (Jambl. 47, 54, 55) den Pythagoras die Totalabstinenz nicht fordern, wohl aber ihn (42) vor der *ἀκρασία* warnen. Den Übergang der milden zur strengen Praxis unter den Pyth. zeigt Clem. Strom. III 24, 1 (Stähl. II p. 206). Die gleiche Entwicklung findet, sicher nicht unbeeinflußt von dem Wunsche, sich von heidnischen Asketen nicht übertreffen zu lassen, im Christentum der ersten Jahrhunderte statt. Während wir sie aber in der pythagoreischen

zwei Schreiber, die bei der Abreise aus Antiochia (I 18) erwähnt werden, im folgenden völlig vergessen. Wenn nicht in I 19 ausdrücklich Damis erwähnt würde, könnte man versucht sein, um des Widerspruches mit II 26 und III 28 willen — in anderen Stellen ist die Schwierigkeit dadurch vermieden, daß die Ausländer als des Griechischen kundig hingestellt werden[1]) — auch die Sprachbegabung des Apollonius dieser Sonderquelle zuzuweisen.[2])

Endlich will Philostrat noch andere Schriften über Apollonius gekannt, aber nicht verwertet haben. Bei Besprechung der Musonius-Briefe begegnete uns dieser Fall bereits. Erwähnt werden von ihm je eine Biographie von der Hand des Moiragenes (I 3) und Euphrates (I 13). Der erstgenannten entnimmt er wenigstens eine gelegentliche Notiz (III 41), eine andere daraus bringt, wie wir sahen, Origenes.[3]) Mit dem Werk des Philostrat aber war die literarische Behandlung des Apollonius-Stoffes noch nicht abgeschlossen, wie die bereits genannte Briefstelle des Sidonius Apollinaris beweist. Wohl aber hat Philostrat das Werk des

---

Schule durch einen Vergleich der Biographien der älteren und jüngeren Vertreter feststellen können, ist es interessant zu beobachten, wie die christliche Überlieferung sich bemüht, dem neuen Ideal entgegenstehende Züge aus dem Charakter der Frommen der ersten Generation zu tilgen. So halte man etwa die Schilderung des Herrenbruders Jakobus bei Hegesipp (Euseb, Hist. eccl. II 23, 5 ed. Schwarz I 166) neben die bei Epiphanias (ed. Oehler II 1 S. 426, Haeres. 78, 14). Dem Petrus hat man seine Tochter zwar gelassen, aber um ihm Gelegenheit zu geben, durch ihre Lähmung den überragenden Wert der Jungfräulichkeit einzuschärfen (Kopt. Prax. Petr. ed. Schmidt TU. XXIV 1 S. 3ff.). Für die apokryphen Akten ist allgemein die Enthaltung von jedem Geschlechtsverkehr die ethische Grundforderung, die die Apostel vertreten.

1) cf. vor allem I 32, II 29.

2) Es wäre dann nicht erforderlich, mit Jessen (a. a. O. S. 7) παραιτησάμενος statt παραστησάμενος (II 26) zu lesen, eine Änderung, die an sich naheliegend, aber ohne handschriftliche Grundlage ist. Ist die Wundtsche Deutung von I 19 richtig, so hätten wir den Fall vor uns, daß das „Mißverständnis“ nicht imstande gewesen wäre, „die ganze Darstellung zu durchdringen“ (cf. Wundt a. a. O. S. 319f.). — Doch cf. die gleiche Begabung des Apostels in dem äthiop. Martyrium des Jakobus.

3) Adv. Celsum VI 41. Eine weitere Stelle, in der Mosheim einen Hinweis auf Ap. vermutet (Adv. Cels. IV 88 = Vit Ap. I 20, IV 3, cf. Mosheim, Übersetzung des Origenes, Hamburg 1745, S. 476ff.), ist zu unbestimmt, als daß auf sie gebaut werden könnte.

Moiragenes völlig verdrängt. Hierocles[1]) sowohl als sein Gegner Euseb gehen ausdrücklich auf ihn zurück, ebenso Hieronymus und Suidas. Isidor von Pelusium erklärt sein Buch für das historisch sorgfältigste und zuverlässigste; Eunapius gründet auf dasselbe sein Urteil, Apollonius sei *οὐκέτι φιλόσοφος ἀλλά τι θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων μέσον* gewesen.[2]) Bei Lactanz[3]), Macarius Magnes (bzw. Porphyr), Ammianus Marcellinus (XXIII 6, 19), Hesychius von Milet und Georgius Syncellus ist eine Abhängigkeit von ihm mindestens wahrscheinlich. Weitere Nachrichten über das Leben des Apollonius finden wir, abgesehen von den oben schon genannten über von ihm geschaffene Talismane, bei Lucian[4]), Cassius Dio[5]) und Porphyr.[6]) Während Lucian nur ein allgemeines — und zwar recht ungünstiges — Urteil über Apollonius ausspricht, bringen die beiden anderen Einzelerzählungen. Die des Cassius Dio findet sich auch bei Philostrat, stark aufgeputzt und erweitert, durch die Deutung einer angeblichen Sonnenkorona auf den Mörder Domitians.[7]) Offenbar stammt sie aus der noch nicht völlig fest gewordenen Volksüberlieferung; der Ort, an dem die Geschichte gespielt haben soll, ist noch nicht fixiert. Auch in dieser Hinsicht stellt Philostrat eine spätere Entwicklungsstufe der gleichen Tradition dar[8]), ohne daß literarische Abhängigkeit be-

---

1) Seine Quellen cf. bei Euseb, Adv. Hier. cap. II.

2) Vit. soph. Prooim. 6.

3) Gegen Phil. ist nach Brandt (Sitzungsber. Wiener Akad. CXXV (VI S. 11 f.) und Preuschen (PRE[3] XI S. 207) die Notiz Inst. div. V 3 (CSEL XIX p. 407) = Vit. Ap. IV 10 gerichtet.

4) Alexandr. § 5; Demonax § 31 ist (gegen Miller, Pauly-Wissowa Suppl. I) Apollonius von Chalkis erwähnt

5) LXVII 18. Über das Verhältnis von Cassius Dio LXVI zu Vit. Ap. VI 28 s. u. S. 43.

6) Daß P. die Schrift *Περὶ θυσιῶν* gekannt hat, ist bereits erwähnt. — Unter den Zeugen für Ap. wird man Apuleius vermissen, allein cf. zu De magia XC den Text van der Vliets und die Prosopographia Imp. Rom. I, Berlin 1897, Nr. 750. Auch Miller Pauly-Wissowa II S. 147) bezeichnet die Lesung als unsicher.

7) Zu den astronomischen Fragen, die sich an unsere Stelle (VIII 26) und IV 43 knüpfen cf. das Programm des k. k. Gymnasiums zu Triest 1871 S. 1 ff., vor allem 26—29.

8) Auch psychologisch ist die Erzählung des Dio, die die Ekstase bis zur Vollendung der Ermordung dauern läßt, die ursprünglichere und — wenn

hauptet werden könnte. Porphyr de abstin. III 3 aber erinnert stark an Vit. Ap. IV 3 und wiederum können schriftstellerische Berührungen zwischen beiden nicht nachgewiesen werden.

Die Nebeneinanderstellung der Berichte gestattet vielmehr einen doppelten Schluß:

1. Philostrat hat nicht geschwindelt, wenn er sich gelegentlich noch auf lebendige Volksüberlieferung beruft. In der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts ist die Tradition tatsächlich teilweise noch im Fluß. Dann aber muß der Eindruck des Apollonius auf seine Zeitgenossen als recht bedeutend angenommen werden, da sonst ein früheres Vergessen außerhalb der literarisch etwa von ihm unterrichteten Kreise eingetreten wäre.

2. Einzelheiten der Tradition, soweit sie nicht sich quellenanalytisch weiter zurückverfolgen lassen, sind nicht zu pressen: Die Rolle der Schwalbe bei Porphyr spielen bei Philostrat die Spatzen.

Die römischen Nachrichten bei Dio Cassius von dem an Caracalla erbauten Heroon (LXXVII 18), bei Lampridius von der Anbetung durch Alexander Severus[1]) und bei Vopiscus von der Erscheinung an Aurelian[2]) gehören der Geschichte der Beurteilung des Apollonius, nicht mehr seiner Biographie an. Enthält die letzte der angeführten Stellen überhaupt einen geschichtlichen Kern, so ist sie ein Maßstab dafür, wie eng der Name des Apollonius mit seiner Vaterstadt verbunden war, so daß im Schlaf bei dem Kaiser eine solche Halluzination auftreten konnte.[3]) Bei späteren Schriftstellern vollends finden sich irgendwie zuverlässige

---

dem ganzen Vorgang Geschichtlichkeit zukommt — glaubhaftere. An sich ist ein solches Ferngesicht nichts Unmögliches, zumal wenn die Weissagung von Todesstunde und -ort des Tyrannen nicht nur diesem (cf. Sueton, Vit. Domit. XIV ff.), sondern weiteren Kreisen bekannt, eine Halluzination, also psychologisch vorbereitet war.

1) Hist. Alex. Sev. XXIX 1. 2.

2) Hist. Aurel. XXIV 2—9.

3) Die gleiche feste Verknüpfung begegnet noch im 5. Jahrhundert im Orakel 44 der *Χρησμοὶ τῶν ἑλληνικῶν θεῶν* (ed. Buresch a. a. O.). Die Randbemerkung, die den *Μαζακίων σοφὸς ἀνὴρ ὅνποτε δὴ χθὼν θρέψεν ἀριγνώτοιο Τυήνας* ausdrücklich als Apollonius bezeichnet, hat sicher das Richtige getroffen.

Nachrichten nicht mehr. Nach dieser Übersicht über die Quellen wenden wir uns nun dem Manne selbst zu und untersuchen zunächst, was über seinen äußeren Lebensverlauf festzustellen ist.

Es ist ein reichbewegtes Wanderleben, das Philostrat vor uns aufrollt. Einer reichen Familie der griechischen Stadt Tyana in Kappadozien (I 4) entstammend, wurde Apollonius schon früh in der Philosophie unterrichtet, zuerst von Eutydemos aus Tarsus (I 7), mit dem er bald nach Aegae übersiedelte, weil in Tarsus das Milieu für ernste Arbeit ungünstig war. Hier in Aegae wurde er durch Euxenos aus Heraclea für die Pythagoreer gewonnen, wenn auch sein Lehrer dem Lebenswandel nach alles andere als ein strenger Angehöriger dieser Sekte war. Aber die Lehre packte ihn so stark, daß er sich entschloß, das jahrelange Schweigen auf sich zu nehmen.

Von Aegae zog er — sein Vater war inzwischen gestorben —, etwa zwanzigjährig, nach Antiochia (I 16), von wo aus er seine erste große Reise antrat, die ihn ostwärts über Babylonien ins Fabelland der Inder führte (I 18 bis III 57), und deren Zweck es war, die Wahrheit über die Magier und die Philosophie der Brahmanen kennen zu lernen. Von dort zurückgekehrt, brach er alsbald von neuem auf und zog über Ephesus, das er von einer Pest befreite, und Griechenland, trotz einer Warnung vor der feindlichen Haltung des Nero[1]), nach Rom. Hier wurde er zum ersten Male angeklagt, aber durch ein Wunder gerettet (IV 44). Darauf wandte er sich nach Spanien, von dort über Sizilien und Athen nach Ägypten und Äthiopien zu den Gymnosophisten. In Ägypten machte er die Bekanntschaft des Vespasian. In Sardes endete diese zweite Fahrt, die einen Zeitraum von etwa 35—40 Jahren umspannt haben müßte.

Noch ein drittes Mal aber verließ Apollonius, sein Ende ahnend (VII 10), Kleinasien. Wiederum war Rom das Ziel. Daselbst wurde ihm unter Domitian der Prozeß gemacht, und zwar einmal, weil seine Wundertaten ihn in den Verdacht der Zauberei gebracht hatten, sodann, weil er sich göttliche Ehren

1) cf. die Warnung Pauli durch die römische Gemeinde (Acta Petri et Pauli 5), die freilich der Grundschrift des Reiseberichtes jenes Textes noch nicht angehört (Lipsius II S. 309 f.).

habe erweisen lassen, und endlich, weil er mit Nerva gegen Domitian konspiriert haben sollte. Trotz der ihm drohenden Gefahr bleibt er im Gefängnis so gefaßt, daß er seine Mitgefangenen trösten kann.[1] Über den Ausgang des Prozesses liegt eine mehrfache Tradition vor, die völlig auszugleichen dem Philostrat nicht gelungen ist.[2] Allerhand übernatürliche Ereignisse werden berichtet. Auf geheimnisvolle Weise ist Apollonius plötzlich aus dem Gerichtssaal verschwunden[3] und erscheint fast zur gleichen Stunde seinen um ihn trauernden Freunden in Dikäarchia (VIII 12). Eine Zeitlang durchwandert er noch mit ihnen Griechenland. Von seinem Tode bringt Philostrat nicht weniger als drei verschiedene Erzählungen (VIII 30), von denen die eine, auf Kreta spielend, eine Art Himmelfahrt behauptet. Auch nach seinem Tode aber wirkt er für seine Lehre, indem er einem an der Unsterblichkeit der Seele zweifelnden Jüngling erscheint (VIII 31).[4]

Was von dem allen kann nun als geschichtlich angesehen werden? Um mit dem letzten zu beginnen: als das Wahrscheinlichste erscheint es mir, daß er zu Rom unter Domitian im Kerker — vielleicht heimlich ermordet — gestorben ist[5], und zwar, weil sich eine in späterer Zeit schwerlich erfundene Überlieferung dieser Art in VIII 15 erhalten hat. Nach Reitzensteins glänzender Vermutung (Wundererzählung S. 48) hat auch die Erzählungsreihe, der die große Apologie angehört, ursprünglich mit der Hinrichtung geendet.[6] Endlich ist es beachtenswert, daß sich keine

1) Ähnliches wird von Thomas berichtet. Act. Thom. 108. 125.

2) Reitzenstein, Wundererz. S. 46ff. Eine Notiz, die jedoch wohl, wenn auch nur indirekt, auf Philostrat zurückgeht, bietet auch Lactanz V 3.

3) cf. den ähnlichen Zug in der Überlieferung von Simon Magus in der Florentiner Passio apostolorum Petri et Pauli I (Nero . . . artius eum jubet a militibus custodiri; quique per fantasiam artis suae nusquam comparuit).

4) In ähnlicher Weise wirken nach ihrer Hinrichtung Petrus (Mart. Petri XII) und Paulus (Passio P. XVIII. XIX) auf Nero und andere Römer, Christen wie Heiden, ein; cf. auch die parallelen Stellen in den übrigen Martyr. beider [dazu Ficker (Hennecke II) S. 491], sowie Act. Thom. 169f.

5) Damit wäre der Brief 117 erledigt.

6) Die Überlieferung von der Verleugnung seiner Ideale ist in späterer Zeit leichter erklärlich, wenn man bedenkt, daß offenbar um Ap zwischen seinen Anhängern und denen anderer Schulen ein lebhafter Kampf geführt worden ist.

Überlieferung über sein Grab erhalten hat. Es wäre dann anzunehmen, daß das schon erwähnte Ferngesicht an sich vielleicht historisch — man denke an Swedenborg —, aber auf Apollonius erst sekundär übertragen ist. Aber die übrige Lebensbeschreibung? Als feste Punkte glaube ich folgende herausstellen zu können: einmal die auch von Ed. Meyer festgehaltene Tatsache, daß Apollonius Wanderungen unternommen hat. Mag gerade hier die ausschmückende Phantasie unter dem Einfluß der Vorbilder, nach denen „Damis" gearbeitet hat, besonders rege gewesen sein: III 15 läßt irgendwelche Beziehungen zu Indien als wahrscheinlich erscheinen. Freilich wird man gerade bei der Orientreise Einzelheiten gegenüber besonders skeptisch sein müssen, daß sie aber nicht erst von Philostrat erfunden sein kann, ergibt sich daraus, daß er Mühe hat, einen Teil derselben — den Aufenthalt bei den babylonischen Magiern — zu vertuschen. Das Zitat in III 15 ermöglicht es, dieselbe in die ältere Schicht der Ekphatnismata zu verweisen.[1]) Sie chronologisch zu fixieren, ist indes unmöglich, da, wie Göttsching (a. a. O. S. 43ff.) gezeigt hat, der Bericht des Philostrat vom Aufenthalt des Apollonius am Hofe des Bardanes weder mit seiner eigenen Angabe über das Geburtsjahr seines Helden noch mit Tacitus (Ann. XI 8ff.) zu harmonisieren ist. Ähnliches gilt von der spanischen Reise. Zwar beweist Rm. 15,24, daß im 1. Jahrhundert der Wunsch, auch jenes Land und damit die Grenzen der *οἰκουμένη* aufzusuchen, bei einem Wanderprediger durchaus lebendig sein konnte und nicht notwendig spätere verherrlichende Ausschmückung im Spiele gewesen zu sein braucht. Aber einmal ist auch hier Aelians Einfluß spürbar, und sodann ist weder die in IV 47 gegebene Begründung sonst irgendwie belegbar noch der ihr angeblich vorangegangene erste römische Aufenthalt chronologisch unterzubringen. Nach IV 40 fällt er in das Konsulat des Telesinus — also in das Jahr 66 (cf. Cassius Dio LXIII 1) —; nach IV 43 aber wäre, da von sämtlichen Sonnenfinsternissen nur, wie mir Herr Prof. Hayn die

1) Dieser Aufenthalt bei den Magiern hat zudem mit der Tendenz der zweiten Schicht nichts zu tun; für die erste ist damit die Auffassung des Ap. als *γόης* erwiesen.

Güte, hatte zu bestätigen, die vom 30. 4. 49 in Frage kommt[1]), Apollonius schon längst vor dem genannten Jahre in Rom gewesen. Allein diese Nachricht kollidiert ihrerseits sowohl mit Tacitus (Ann. XIV 22), nach welchem der Blitzstrahl, dem der Kaiser fast zum Opfer gefallen wäre, ins Jahr 60 zu weisen ist, als mit IV 34, das die Abreise nach Rom im Frühjahr 62 geschehen läßt.[2]) Für die Frage nach der Geschichtlichkeit der ägyptischen Reise ist zunächst nach dem oben gefundenen Quellenbestande auf eine Verwertung der angeblichen Beziehungen zu Vespasian und Titus zu verzichten. Wichtig dafür ist die andere Frage, was über die Zugehörigkeit des Apollonius zur pythagoreischen Schule sich nachweisen läßt. Angesichts der Fülle übereinstimmender Züge[3]) und vor allem der Tatsache, daß alle Quellen des Philostrat sie kennen, ist nicht zu zweifeln, daß er zu jener Sekte in Beziehungen gestanden hat, von denen wir indessen kein völlig klares Bild gewinnen. In seiner Lebensführung geht er auf der einen Seite über das von der Schule Geforderte hinaus (s. o. S. 32), auf der anderen fehlt in der Askese ein charakteristischer Zug, die Enthaltung vom Bohnengenuß (s. u. S. 60). Hinsichtlich seiner Lehren macht Philostrat den Apollonius zu einem Anhänger des Seelenwanderungsglaubens, während wir auf Grund der Briefe ein anderes Bild gewannen. Die Zahlentheorie hat Apollonius nach III 30 gekannt und auch sonst schimmert sie gelegentlich durch[4]), allein Jarchas wird als ihr Bekämpfer hingestellt, ohne daß Apollonius sie verteidigte. Wir werden diese Zwiespältigkeit der Überlieferung dann richtig einschätzen, wenn wir bedenken, daß auch die neupythagoreische Schule keine schlechthinnige Einheit bildete. Vor allem durch Eudoxos war eine asketisch strenge Richtung vertreten, in der

---

1) Von Oppolzer, Canon der Finsternisse (Denkschr. der Kais. Akademie der Wissensch., Math.-Naturwiss. Cl. LII), Wien 1887, S. 122 Nr. 3033.

2) Nach IV 24 kämen nur die olympischen Spiele von 61 als terminus ad quem für den Aufenthalt in Griechenland in Frage.

3) Ed. Müller a. a. O. S. 21.

4) cf. Jessen a. a. O. S. 8f. Auch daran ist zu erinnern, daß Ap. bei Jambl. 82 einen Pythagoreer: auf die Frage: *τί τὸ σοφώτατον* antworten läßt: *ἀριθμός*.

die religiösen Voraussetzungen des Bundes fortlebten und Pythagoras schon längst zu einem „Großmeister alles Aberglaubens“ gemacht war.[1]) Philostrat hatte für diese internen Fragen offenbar kein Verständnis, wie ihm ja auch der philosophische Gegensatz zwischen dem stoisch-kynischen, durch Euphrates vertretenen, und dem an sich nahe verwandten pythagoreisch-asketischen Ideal unklar geblieben ist.

Von hier aus ergibt sich für die ägyptische Reise des Apollonius folgende Fragestellung: hat er sie unternommen, um seinem Meister auch darin zu gleichen, oder hat die spätere Überlieferung sie ihm, um ihn mit Pythagoras zu parallelisieren, angedichtet? Nun finden wir einen Ausspruch, der den Eindruck der Echtheit macht und auf Ägypten hindeutet: *Αἰδέσθητε τὸν κοινὸν τῆς Αἰγύπτου κρατῆρα Νεῖλον. ἀλλὰ τί Νείλου μνημονεύω πρὸς ἀνθρώπους αἵματος ἀναβάσεις διαμετροῦντας μᾶλλον ἢ ὕδατος* (V 26). Wir dürfen deshalb von der gestellten Alternative die erstere als die wahrscheinlichere Lösung ansehen; auch Brief 34 spricht für eine persönliche Bekanntschaft des Apollonius mit alexandrinischen Kreisen. Auf das gleiche Urteil aber führen manche Erscheinungen aus der Geschichte der Überlieferung. Zweimal finden sich im Werke des Philostrat schroff antisemitische Auslassungen: V. 27. 13, deren erste dem Apollonius, die zweite dem Euphrates in den Mund gelegt ist; beide sollen in Alexandria gefallen sein. Nun aber wissen wir aus der Bekämpfung alexandrinischer Antisemiten durch Josephus[2]) und aus den Papyri, daß „der Rassenhaß, wenn irgendwo, so in Alexandrien, wo die kurzsichtige Politik früherer Herrscher den Juden unerhörte Privilegien gewährt hatte“ [3]), in den nachchristlichen Jahrhunderten dauernd lebendig war. Die Verhandlung zweier Gesandtschaften über die alexandrinische Judenfrage vor Claudius, der *Πόλεμος* von 116, die Protokollabschrift der Akten jenes Prozesses aus dem Ende des zweiten oder dem An-

1) Meiners a. a. O. S. 247. — Diese Richtung ist bis auf Aristoteles zurückzuverfolgen; cf. Corssen, Rh. Mus. LXVII S. 36f. auf Grund von Hölk, De acusmatis Pythagoricis, Kiel 1894.

2) Contra Apionem I 219 bis II 144; cf. dazu zuletzt Hölscher, Art. Josephus in Pauly-Wissowa-Kroll IX Sp. 1995f.

3) Ulrich Wilcken, Hermes XXX S. 486.



fang des dritten Jahrhunderts weisen alle in die gleiche Richtung. Das lange Anhalten dieser Kämpfe würde also die Entstehung jener Stellen der Vit. Ap. sowohl in der Zeit des historischen Apollonius als in der Geschichte der Überlieferung vor Philostrat als bei diesem selbst zulassen. Es tritt aber noch eine andere Beobachtung hinzu. Wir finden Apollonius IV 20 in der Rolle des Exorzisten, und zwar ist diese Erzählung mit dem Bericht Josephus, Antiqu. VIII 46ff. und dessen auffallender Parallele in Act. Petri cum Simone XI[1]) enger verwandt als mit der Gadarener-Szene des N.T. Während nämlich Luk. 8, 32 par. die Dämonen von Jesus auf eine besondere Bitte hin die Erlaubnis erhalten *μὴ εἰς τὴν ἄβυσσον ἀπελθεῖν*, sondern *εἰς ἐκείνους* (d. h. die Schweine) *εἰσελθεῖν*, was dann geschieht[2]), dient bei Philostrat wie den beiden anderen Paralleltexten die Zerstörung eines Objektes dazu, dem Zuschauer das wirkliche Entweichen des Dämons zu beweisen. Nun galt der Exorzismus der ausgehenden Antike zwar als „Spezialität der Juden"[3]) und hat auch zweifellos mindestens eine seiner Wurzeln in deren Anschauungswelt, aber er war, wie das stete Vorkommen jüdischer Namen in unzweifelhaft heidnischen Zauberpapyris beweist[4]), auch in hellenistischen Kreisen

---

1) cf. dazu Lipsius a. a. O. II 1 S. 179 und Ficker (bei Hennecke II) S. 434. Nicht ohne weiteres heranzuziehen ist dagegen die Zertrümmerung der Götterbilder durch den Dämon in der Passio Bartholomaei 7 und den lat. Thomas-Akten (ed. Fabr. I p. 717f.) cap. XV. Hier liegt der Ton auf der Zertrümmerung des heidnischen Kultgegenstandes, der als Wohnung des Dämons gilt (so besonders deutlich Pass. Barth. I und II lat. Text).

2) Als Vergünstigung für den Dämon gilt es auch der Pass. Barth., wenn er nicht in abyssum gesandt wird (cap. 6f. lat. Text, zu dessen Ursprünglichkeit cf. Lipsius a. a. O. II 2 S. 69, auch S. 42 Anm. 2). Eine „christliche" Parallele hat übrigens auch die Erzählung von der Empuse, die den Menippus verführt hat: Act. Thom. 43.

3) cf. Weiß, PRE[3] IV S. 417f.

4) Das Material, soweit es nicht bei Wessely (Denkschr. der kais. Akad. Wien XXXVI und XLII) sich findet, bietet Heim: Incantamenta magica graeca latina, Jahrb. f. klass. Phil. XIX. Suppl S. 463f; cf. auch die Übersicht bei Haeberlin, Zeitschr. f. d. Ges. Bibliothekswesen XIV. Die Tatsache der Verwendung des Jahwe-Namens in heidnischen Formeln kennt auch Origenes: Adv. Cels. IV 34, ebenda II S. 304; über einen Heiden als Verfasser der Zeile 3020 des großen Pariser Zauberpapyrus cf. Deißmann a. a. O. S. 186

ungemein verbreitet. Neben den jüdischen aber finden sich in den Zauberformeln überaus häufig ägyptische Worte[1]), die darauf schließen lassen, daß hier, wo ja überhaupt semitische und einheimische Anschauungen und Praktiken sich gern verbanden und von alters her exorzistische Priestertraditionen vorhanden waren[2]), auch diese Verschmelzung stattgefunden hat. Für unsre Erzählung speziell hat nun Reitzenstein durch Vergleich mit derjenigen aus den Act. Petr. ägyptischen Ursprung wahrscheinlich gemacht, und Herr Prof. Hölscher hat die Güte gehabt, mir mitzuteilen, daß s. E. auch die Josephus-Erzählung auf alexandrinische Tradition zurückweist.[3]) Nur selten dringt der Glaube an die Möglichkeit solcher Geisteraustreibung in die Literatur. Außer dem Juden Josephus und Lucian (Philopseudes XVII) gewährt ihm nur Philostrat Heimatrecht. Er hat aber weder in III 38 noch in IV 20 im Volke umlaufende Erzählungen so weitergegeben, wie er sie vorgefunden hatte. Vor allem die letztere steht dem parataktischen Stile des volkstümlichen Berichtes recht fern und

Anm. 14. Diese Zeile ist zugleich ein sicherer Beweis dafür, daß „im Namen Jesu" Heilungen dämonischer Kranken vorgekommen sein müssen. Für die Geschichtlichkeit der evangelischen Berichte wie Mc. 1, 23 ff. ist eine solche Feststellung von großer Bedeutung.

1) Man denke etwa an das zuletzt von Deißmann a. a O. S. 222 publizierte Ostrakon.

2) cf. Wiedemann: Die Religion der alten Ägypter, München 1890, S. 146 ff., und dazu Harnack, T. U. VIII 4 S. 107. Auch bei den δυνάμεις τινές, die Jesus nach Celsus in Ägypten gelernt haben soll, wird nicht zuletzt an Exorzismen zu denken sein [Orig. Adv. Cels. I 28 (Koetzsch. II p. 79), 38 (ibid. p. 89)].

3) Reitzensteins Beweis s. Wundererz. S 54. Hölscher argumentiert folgendermaßen: Die Erzählung spielt, wie die Anwesenheit χιλιάρχων καὶ ἄλλου στρατιωτικοῦ πλήθους zeigt, bei einem Feldzug des Vespasian, bei einem solchen aber haben ihn seine beiden Söhne nie begleitet, vielmehr war Domitien während des jüdischen Krieges in Rom (bell. jud. IV 646 ff.; auch III 399 müßte er andernfalls erwähnt sein). Josephus schreibt demnach, da die Situation nicht so gewesen sein kann, wie er sie schildert, nicht als Augenzeuge, behauptet es (ἱστόρησα) auch nicht direkt. „Da der ganze Bericht von Josephus mithin übernommen ist, so wird er aus seinen jüdisch-hellenistischen Quellen stammen, also aus alexandrinischer Tradition." (Aus einer persönlichen Mitteilung.) Als er im Winter 69/70 mit Vesp. u. Titus in Alexandrien war, mag er ihm zugetragen sein.

hebt sich von den übrigen Teilen des Buches nicht merklich ab, ist also von ihm mindestens umgegossen. Woher hat er dann aber die Stoffe? Beide Erzählungen stehen inmitten der Damismemoiren, und zwar ist jedesmal kurz vorher die Anwesenheit des Damis ausdrücklich festgestellt (III 37, IV 19), so daß es nahe läge, auch unsere Berichte jener Quelle zuzuweisen. Allein III 41 schließt unmittelbar an III 37 an, während III 38. 39. 40 Wunderberichte über die Inder bringen, die aus dem Zusammenhang der theologischen Gespräche herausfallen. Auch durch die Plinius-Parallele zu III 40 ist Philostrat als Verfasser der fraglichen Kapitel wahrscheinlich gemacht. IV 21ff. aber bringen Nachträge zu dem athenischen Aufenthalt des Apollonius, die sich schon durch ihre Einführungsformeln[1]) als Sondergut erweisen, so daß ich III 37 und IV 19 lieber als Abschluß je einer Reihe Damisberichte fassen möchte.[2]) Auch daß IV 20 dem Josephus nachgebildet sei, ist nicht wahrscheinlich. Zwar teilt Vit. soph. II 13 mit bell. jud. II 366 die Angabe, die Provinz Asien habe 500 Städte umfaßt, allein eine Bekanntschaft des Philostrat mit dem jüdischen Historiker ist dadurch nicht gesichert, da diese Zahl auch im Brief 58 genannt wird. Auch ein Vergleich zwischen VI 28 und bell. jud. III 400ff. spricht nicht dafür, daß Philostrat den Josephus benutzt und etwa dessen Ausspruch über Vespasian — den auch sein Zeitgenosse Cassius Dio in abweichendem Wortlaut kennt (LXVI 1) — auf Apollonius habe übertragen wollen. Wohl aber glaube ich folgendes annehmen zu sollen: In Alexandria — und

1) *λέγεται* IV 21 *διωρθοῦτο κἀκεῖνο Ἀθήνησιν* IV 22.

2) Wollte man um der vielleicht vorhandenen Bekanntschaft des Clemens Alexandrinus mit der „Damis“quelle willen auch diese aus Ägypten herleiten, so läge die Möglichkeit vor, die fraglichen Erzählungen als dieser nach ihrer ersten Entstehung zugewachsen anzusehen. Allein bei dieser Annahme bliebe die Verlegung von IV 20 nach Athen unverständlich. Ich nehme lieber an, daß jene Berichte vor Philostrat ein selbständiges Leben führten. Schon bei Josephus hat sich übrigens die Erinnerung an den Ort des geschilderten Exorzismus verloren, in den Act. Petr. ist er nach Rom verlegt. So war auch IV 20 in der Vorlage des Philostrat entweder unlokalisiert oder bereits nach Griechenland gewandert und dort mit anderen Überlieferungen zu einem monographischen Bericht über „das erste Auftreten des philosophischen ‚Magiers‘ an der Heimstätte hellenischer Philosophie“ verbunden, wie Reitzenstein, Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum XXXI S. 148, ihn postuliert.

zwar im niederen griechischen Volke — lebte eine Erinnerung an den Aufenthalt des Apollonius in Ägypten fort, die dem Philostrat irgendwie zugänglich wurde.[1]) In dieser Überlieferung ist Apollonius, mit der Doppelseitigkeit des alexandrinischen Griechen ausgestattet, zum Antisemiten geworden, der doch, ohne es zu wissen und zu wollen, ursprünglich jüdischen Bräuchen huldigt. Hier in ihrem Heimatlande wurde auch die Erzählung IV 20 am leichtesten auf ihn übertragen. Die Kombination des Apollonius mit dem gleichfalls aus Ägypten stammenden Hermetismus, die uns schon beschäftigt hat, ist nur eine weitere Stufe dieser alexandrinischen Tradition. Auch war nirgends so leicht wie hier es möglich, daß die Botschaft von ihm in jüdische Kreise drang, ohne auf schroffe Ablehnung zu stoßen. Ohne einen Besuch des Apollonius in dieser Stadt, an den diese ganze Entwicklungsreihe sich anheften konnte, wäre ihre Entstehung viel schwerer zu begreifen. So ist auch von dieser Seite her die Echtheit des Nilwortes V 26 als wahrscheinlich anzusehen.

Noch bunter aber wird dies Lebensbild, wenn wir die Wunderberichte hineinstellen. Wir haben sie zunächst referendo hinzunehmen; ehe Erklärungsversuche einsetzen können, müssen wir uns vergegenwärtigen, was seine Zeitgenossen und eine nur um weniges spätere Generation von ihm sich erzählten, da ohne dies Gesamtbild vieles in der späteren Wirkung des Apollonius uns dunkel bleiben müßte. Auch würden wir uns einen wertvollen Beitrag zur Geschichte der Geistesverfassung der ersten Jahrhunderte bei einem anderen Verfahren entgehen lassen.

Apollonius hatte, so berichtet sein Biograph, die Gabe der Prophetie. Er weiß im voraus die Dauer der indischen Reise (I 22), er ahnt, daß der ihm feindliche Hierophant zu Athen nicht lange mehr leben wird (IV 18). Naturereignisse kann er ebenso sicher voraussagen (IV 34. 43), wie solche der Geschichte (V 13) und seines eigenen Lebens (VII 10), dessen Rettung er einmal dieser Fähigkeit verdankt (V 18), wie er dank ihrer einen Unschuldigen vor dem Richtbeil bewahren konnte (V 24). Er versteht die Sprache der Tiere (I 20) (s. u. S. 56).

---

1) Ähnlich, freilich mit unzureichender Begründung, Meyer-Crämer (Monatshefte der Comenius-Gesellschaft XV S. 17 f.).

Aber er vollbringt auch Wunder, vor allem solche der Krankenheilung (IV 10. 20. 25).[1]) Besonders bemerkenswert für uns sind deren zwei, die eben besprochene Dämonenaustreibung in Athen (IV 20) und eine Totenerweckung (IV 45), die wie jene an die bekannten biblischen Erzählungen erinnert. Für sich selbst läßt Philostrat in der Regel den Apollonius von seiner Wundergabe keinen Gebrauch machen; er könnte seinen Fuß aus den Fesseln nehmen, aber legt ihn wieder hinein (VII 38)[2]); das Geschenk, das ihm die Eltern des auferweckten Mädchens machen wollen, nimmt er wie überhaupt ihm angebotene Gaben (vor allem cf. II 7) nicht an (IV 45).[3])

Am wunderbarsten aber ist sein Verkehr mit den Göttern (I 32) und den abgeschiedenen Heroen (IV 16), auf den wir später genauer eingehen müssen.

Wenden wir uns nunmehr der von Philostrat gebotenen Charakterisierung dieses merkwürdigen Mannes zu, so tritt uns sofort seine große Anspruchslosigkeit entgegen. Die Mäßigkeit in Speise, Trank und Kleidung, die sich nach der Überlieferung des Briefes 43 (und 66?) bis zur Unsauberkeit steigerte, war danach das äußerlich Auffälligste an ihm (I 8); von seinem

---

1) Es kann auffallen, daß unter den dem Ap. zugeschriebenen Wundern gerade die sonst so beliebten Blindenheilungen fehlen; cf. die oben S. 29 Anm. 1 besprochenen Wunder des Vespasian in Ägypten und Act. Petr. c. Sim. XX, Martyr. Petri et Pauli 12 und öfter in den apokryphen Akten. Allerdings ist hier stets mit der Möglichkeit zu rechnen, daß wir Nachbildungen von Berichten der kanonischen Evangelien vor uns haben; so cf. den Blinden am Tore zu Elwa in dem äthiopischen Certamen apostolorum (Lipsius II 2 S 86ff.) und Mc. 10, 46–52. Solche Erzählungen ließen sich dann nicht als Beweis für allgemeine Beliebtheit dieser Wunderart anführen. Auch hat Hierocles die Blindenheilungen Jesu als von den Christen besonders energisch betont gekannt (Euseb § 2).

2) Auch Thomas macht — wie schon Paulus Act. 14 — von der Möglichkeit der wunderhaften Befreiung keinen Gebrauch (Act. Thom. 122).

3) Auch diese Uneigennützigkeit teilt er mit den Aposteln der apokryphen Akten, die freilich die ihnen zugedachten Gelder in anderer Weise verwendet wissen wollen als er; cf. z. B. die lat. Passio Simonis et Judae (ed. Fabr. I 617) XII oder Paulus in Myra (Schmidt, Acta Pauli, Leipzig 1904, S. 56). Über des Petrus Stellung zum Gelde wird noch zu reden sein, ebenso über den nach II 40 von Apollonius behaltenen Edelstein.



reichen väterlichen Erbe behielt er für sich nur wenig (I 13) und half lieber seinem Bruder und anderen armen Verwandten. Sein Leben hätte eine strenge religiös bestimmte Tageseinteilung (I 16) geregelt, Selbstzucht, vor allem in sexueller Beziehung (I 12), wäre das stärkste Merkmal seines Charakters gewesen. Daneben steht in der Überlieferung eine große Frömmigkeit; Drang, immer mehr von dem Göttlichen zu erfahren, war es ja, was ihn angeblich hinaustrieb, die Welt zu bereisen (VI 31). Wo immer er hinkommt, besucht er die Tempel (IV 24. 40), eine Gewohnheit, die er von Pythagoras rühmend hervorhebt (Jambl. 18). Auch die Mysterien soll er geachtet haben; wie er sich selbst in Eleusis hat weihen lassen wollen, so habe er auch seine Hörer gemahnt es zu tun (IV 18). Als drittes Moment in seinem Charakter sei nochmals das starke hellenische Bewußtsein genannt. Daß auf einer an ihn gerichteten Einladung zur Feier der Panionien ein römischer Name sich unter den Unterzeichnern findet, ärgert ihn stark (IV 5). Die Schmach, die Griechenland widerfährt, betrachtet er als ihm selbst angetan (V 41). Die Gräber der in Medien gefallenen Eretrier läßt ihn Philostrat wiederherstellen (I 24) und bei Datis für das Recht der Überlebenden sorgen (I 32).

Auch hier erhebt sich die Frage, was an dieser Schilderung als geschichtlich gesichert gelten kann. Die Askese und im Zusammenhang damit die große Anspruchslosigkeit des Apollonius können nach dem, was wir oben über seine Zugehörigkeit zu den Neupythagoreern sagten, als wahrheitsgetreu gelten.[1]) Hin-

1) Allerdings kann man auf Grund von Vit. Ap. II 40 (und Brief 35. 44. 45) fragen, ob wir es an diesen Stellen nicht mit einer gleichberechtigten Tradition zu tun haben. Im Leben des Ap. wäre dann ein Umschwung anzusetzen, oder anders ausgedrückt, der Anschluß an die Pythagoreer später anzusetzen, als Phil. es tut. Von den christlichen Sendboten hingegen gilt die Uneigennützigkeit in der Darbietung ihrer Wunderhilfe unbedingt. Auch Act. Petr. u. Sim. XXX ist nicht Rest einer anderslautenden Überlieferung, sondern junge Tendenzerzählung des 3 Jahrhunderts (Harnack, Gesch. d. altchristl. Lit. II 1 S. 553 und Schmidt, T. U. XXIV [N. F. IX] 1 S. 160f.). Vor allem aber tritt in der Motivierung der ganze Unterschied der hellenistischen von der — wenn auch noch so veräußerlichten — christlichen Sittlichkeit hervor. Bei Ap. bedingt das Ideal des über die irdischen Dinge erhabenen Weisen

sichtlich der Stellung zum Hellenentum ist zu berücksichtigen, daß weder Damis, der, getreu seiner Rolle, als „Assyrer“ sich gelegentliche Ausfälle gegen das Griechentum erlaubt, noch Philostrat sie erfunden haben, die Wahrscheinlichkeit also recht groß ist, daß Apollonius selbst sie in der geschilderten Weise eingenommen hat. Auch Brief 61 betrachtet die Weisheit eines „Barbaren“ offenbar als Ausnahmefall. Um so mehr erscheint dieser Schluß berechtigt, als so das Eintreten des Apollonius für das gute alte Recht und die gute alte Sitte, wie es uns in einzelnen mit hoher Wahrscheinlichkeit echten Briefen begegnete, seine volle Begründung erfährt.

Nicht besser aber können wir den Charakter des Apollonius schildern als durch drei kurze und vermutlich echte Sätze. Zwei davon sind Gebete an die Götter, die beides zugleich wiederspiegeln, seine ethisch bedingte Frömmigkeit und deren spezifische Ausprägung, seine Anspruchslosigkeit: *Ἥλιε, πέμπε με ἐφ᾽ ὅσον τῆς γῆς ἐμοί τε καὶ σοὶ δοκεῖ καὶ γιγνώσκοιμι ἄνδρας ἀγαθούς, φαύλους δὲ μήτε ἐγὼ μάθοιμι μήτε ἐμὲ φαῦλοι* (I 31) und *ὦ θεοί, δοίητέ μοι μικρὰ ἔχειν καὶ δεῖσθαι μηδενός* (I 34). Das dritte endlich erzählt ein Erlebnis der ersten Reise. In Mesopotamien fragt ihn der Zöllner nach seinen Schätzen. Apollonius nennt darauf die Namen einer Reihe von Tugenden; jener nun glaubt (man beachte das Mißverständnis, das auf ein Stück aus der Damisquelle schließen läßt), er nenne seine Sklavinnen, aber entsetzt ruft Apollonius: *οὐκ ἔξεστιν· οὐ γὰρ δούλας ἀπάγω ταύτας ἀλλὰ δεσποίνας* (I 20).

Als ein Wahrheitssucher, der, so sehr er auch verstrickt war in das Zauberwesen seiner Tage, doch zugleich ein sittlich reines Leben führt, steht er vor uns, eine seltene Erscheinung in seiner Zeit, die ihn wohl anstaunte, aber doch im tiefsten Grunde nicht verstand. Das beweist die schon besprochene Anklage gegen ihn, die wir uns erklären können, denn das Ungewöhnliche ist stets

die Stellungnahme, dort ist es immer noch die Bruderliebe, die die Apostel leitet. Die gleiche Differenz macht sich in der Begründung der Askese geltend; auch von dieser gilt im Gegensatz zu Ap. das Wort des Kerygma Petri: Beatus est qui jejunat pro eo, ut alat pauperem (cf. von Dobschütz, T. U. XI S. 84ff).



zugleich das Verdächtige gewesen — oder das Göttliche. Auch diese Wirkung hat er gehabt: viele sahen in ihm ein höheres Wesen. Doch darauf können wir erst nach Besprechung seiner Lehre eingehen.

Hinsichtlich der Methode, nach der Philostrat den Apollonius seine Lehre vertreten läßt, gehen zwei Anschauungen nebeneinander her. Nach der einen, die ihren stärksten Ausdruck in I 17 findet, soll er sich auf kurze gesetzähnliche Aussprüche beschränkt haben, nach der anderen, für die II 5, II 22, IV 30, V 14f. als hervorragendste Beispiele genannt sein mögen, verficht er seine Ansichten in längeren Lehrgesprächen. Bei diesen letzteren hat offenbar der platonische Sokrates als Muster gedient; gleich ihm sucht Apollonius seinen Schüler zunächst zu der Überzeugung zu bringen, daß seine eigene Weisheit unzureichend und seine Definitionen unbrauchbar sind, worauf ihm dann die Anschauung des Meisters mitgeteilt wird. Eine Nebenform dieser zweiten Methode bietet II 7; nach einigen einleitenden Fragen, die dazu dienen, die Ansicht des Damis als töricht zu erweisen, wird der Dialog verlassen und eine längere Rede des Apollonius geboten. Die markantesten Beispiele der zweiten Art finden sich nun aber in Stücken, die teils von Philostrat komponiert sind, so II 11 im Rahmen des Elefantenkapitel, während II 22 sich inhaltlich als Produkt des Verfassers der Imagines ausweist, teils sich als Ausspinnungen eines kurzen Wortes in der Art von III 15 darstellen (so II 5 mit seinen Spekulationen über den Gegensatz: *τὴν μὲν χθὲς ὁδοιπορίαν κάτω εἶναι, τὴν δὲ τήμερον ἄνω . . . οἴει*).[1]) Hingegen wird bei Jamblich 20 und 103—105 an Pythagoras die „symbolische“ Methode gerühmt[2]) und in einer

1) Auch Wundt erkennt in II 5 eine „teilweise Stilisierung“ durch Phil. an (a. a. O. S. 314).

2) In den Kapiteln 103—105 wird es auch an den übrigen Häuptern der Schule gerühmt, daß sie ihre Schriften nicht *τῇ κοινῇ καὶ δημώδει καὶ δὴ καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν εἰωθυίᾳ λέξει* verfaßt haben, sondern *κατὰ τὴν νενομοθετημένην αὐτοῖς ὑπὸ Πυθαγόρου ἐχεμυθίαν θείων μυστηρίων καὶ πρὸς τοὺς ἀτελέστους ἀπορρήτων τρόπων ἥπτοντο καὶ διὰ συμβόλων ἐπέσκεπον τὰς πρὸς ἀλλήλους διαλέξεις καὶ συγγραφάς*. Der Hinweis auf solche pythagoreische Schulgewohnheiten ist dem Baltzers auf die Gleichnisse Jesu vorzuziehen (Ap. v. T., Rudolstadt 1883, Anm. 254).

Weise geschildert, die lebhaft an die ihrem Wortsinne nach oft dunklen und unverständlichen Aussprüche des Apollonius selbst erinnert. Wir werden noch sehen, daß ein Teil der umlaufenden Berichte über Wundertaten des Apollonius aus einer wörtlichen Auffassung symbolisch gemeinter Worte erklärt werden muß. Die genannten Jamblich-Stellen geben uns das Recht, die Möglichkeit der Echtheit solcher Worte ins Auge zu fassen und in ihnen die Methode der Lehrtätigkeit des Apollonius zu sehen. Als Ziel seiner Unterweisungen aber erscheint nicht die Verbreitung von theoretischen Kenntnissen, sondern die rechte Behandlung der Götter und Menschen. Als er in seinem ersten Prozeß gefragt wird, warum er Philosophie treibe, läßt ihn Philostrat antworten: *αὐτῇ χρῆσθαι ἐπί τε τῷ θεοὺς γιγνώσκειν ἐπί τε τῷ ἀνθρώπων ξυνεῖναι* (IV 44). In dem gleichen Sinne faßt Philostrat die Lehrtätigkeit seines Helden in V 17 zusammen: *ἀεὶ τοὺς λόγους ἀνέπαυεν ἐς τὰ χρηστὰ τῶν παραγγελμάτων* und glaubt ihn auch damit als getreuen Pythagoras-Nachfolger zu schildern, dessen Theologie er praktisch, nicht theoretisch, orientiert findet.[1]) Da Apollonius selbst des Pythagoras Unterricht in praktischen Anweisungen gipfeln läßt (Jambl. 51—53), so kann dieser Zug der Überlieferung als historisch gelten. Ist aber das Ziel seiner Lehre ein ethisch-praktisches, so ist für die Überlieferung ein starkes Präjudiz gewonnen, die auch den Anfang der Weisheit in die Ethik legt: *ἀναμνησθεὶς . . . ὅπως δ φιλοσοφήσειν μέλλων ἑαυτὸν βασανίσας ἐπιχειρεῖ τούτῳ ξυνεχώρησε τῷ λόγῳ, τουτὶ γὰρ καὶ περὶ ἑαυτοῦ ἐπέπειστο,* wenngleich die Formulierung erst dem Philostrat angehören mag.[2])

Inhaltlich nun erscheint die Theologie als das Kernstück seiner Lehre, wie die Frömmigkeit als die Grundlage seiner gesamten Lebensführung. Eine ausgeglichene Lehre freilich bietet die Vit. Ap. nicht. Auf der einen Seite läßt sie ihn als Polytheisten erscheinen, der ganz unbefangen von *οἱ θεοὶ* redet[3]), ja legt ihm

1) cf. vor allem I 1, insonderheit die Worte *ξυνεῖναι τοῖς θεοῖς καὶ μανθάνειν παρ' αὐτῶν ὅπη τοῖς ἀνθρώποις χαίρουσι καὶ ὅπη ἄχθονται.*

2) III 18. Zum Gebrauch von *βασανίζειν* s. u. S. 78.

3) cf. außer den schon genannten Stellen, vor allem dem Zitat in VI 3, noch IV 38 *δοκεῖ δή μοι πρῶτον εὔξασθαι τοῖς θεοῖς* und die Antwort auf die Frage des Telesinus *τίς ἡ σοφία; θειασμὸς καὶ ὡς ἂν τις θεοῖς εὔχοιτο καὶ θύοι* (IV 40).

eine ziemlich primitive anthropomorphistische Betrachtungsweise in den Mund (IV 40). Auch den Glauben an die Parzen schreibt sie ihm zu (VII 8; cf. u. S. 52). Auf der anderen aber rückt einer, Helios, so stark in den Mittelpunkt, daß die übrigen praktisch völlig dahinter zurücktreten. Ihm gilt das Gebet des jugendlichen Apollonius vor der Reise nach Indien (I 31), ihm das tägliche Morgengebet des gealterten, ihm vertraut er sich an, als er vor Domitian erscheinen soll (VII 10. 31). Ist bei einem Pythagoreer eine solche Stellungnahme schon an sich um so weniger verwunderlich, als diesen seit alters[1]) Helios-Apollo als der Gott galt, der zu dem Stifter der Sekte in besonderem Verhältnis stand, so kommt für Apollonius hinzu, daß er die tägliche Anbetung der aufgehenden Sonne als feste Schulgewohnheit kennt (Jambl. 256), also selbst geübt haben dürfte.[2])

Eine Schwierigkeit erhebt sich hier allerdings. Nach dem Zitat aus *Περὶ θυσιῶν* hat Apollonius neben den kultisch verehrten Göttern einen *θεός* gekannt, *ὃν δὴ πρῶτον ἔφαμεν εἷς τε ὢν κεχωρισμένος πάντων*. Sind, wie wir sehen werden, jenen gegenüber, deren Existenz dieser höchste Gott nicht ausschließt[3]), blutige Opfer verpönt, so darf er vollends nur durch den *νοῦς ὀργάνου μὴ δεόμενος* verehrt werden. Sein Name wird nicht genannt. Ist er wie jener, dem Hadrian seine bildlosen Tempel weihte, seinem Wesen nach ein *ἀνώνυμος θεός*, oder hat der Zufall, der nur gerade jene wenigen Worte uns gerettet hat, ihn verloren gehen lassen? Da bei Nigidius Figulus[4]) in Verbindung

1) cf. Hoelk: De acusmatis sive symbolis Pythagoricis. Diss. Kiel 1894, S. 22 ff.

2) So gegen Ed. Meyer (a. a. O. S. 390). Die Bezeichnung des Ap. als worshipper of Helios (ERE. I S. 611) besteht demnach zu Recht. Zur Verbreitung eines solchen „solaren Henotheismus" cf. Harnack, Mission u. Ausbreitung des Christentums . . . I³, Leipzig 1915, S. 33.

3) *μεθ' ὃν γνωρίζεσθαι τοὺς λοιποὺς ἀναγκαῖον*. cf. dazu Norden S. 39 f.

4) Nigidii Figuli operum reliquiae ed. Swoboda, Wien 1889, S. 83. Für den Glauben an einen solchen höchsten Gott in der pythagoreischen Schule ist auch an das Onatas-Zitat bei Stob., Ekl. I 1, 39 zu erinnern (cf. dazu Zeller, Phil. d. Griechen III 2⁴ S. 133). Norden sieht in diesem wie in dem Fragment aus *Περὶ θυσιῶν* Polemik gegen den semitischen Monotheismus. Ist wirklich, wie Zeller a. a. O. S. 89 ff. will, der Neupythagoreismus in Alexandrien

mit der Lehre von den Weltzeitaltern Helios-Apollo als Beherrscher des zukünftigen Äon erscheint, könnte man geneigt sein, ihn mit diesem zu identifizieren, allein das Nebeneinander, indem in der Religiosität Hadrians jener Namenlose und der Sol Invictus erscheinen, läßt, auch wenn man Birts These, der Kaiser sei ein Nachahmer des Kappadoziers gewesen, nicht für genügend begründet hält, einen solchen Schluß als zu weitgehend erscheinen. Wie groß aber die Achtung des Apollonius vor den Göttern gewesen sein muß, ergibt sich -- außer aus der als historisch nicht sicher nachweisbaren Erzählung V 20, die ihn gegen den Handel mit Götterbildern protestieren läßt — aus seiner Weigerung, dem Bild des Babylonierkönigs die Proskynese zu erweisen (I 27). Die göttliche Verehrung von Bildern nichtrömischer Herrscher ist, worauf Olearius hinweist, durch Dan. 3, vor allem aber durch den Lapis Rosettanus gesichert.[1]) Es ist aber auch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß Apollonius aus religiösen Gründen, wie die göttliche Verehrung der Person des Kaisers, so auch die der Herrscherbilder überhaupt abgelehnt hat, daß aber Philostrat es für geraten hielt, in dem ursprünglich für die selbst göttlich verehrte Julia Domna[2]) geschriebenen Werke diese Stellungnahme dadurch abzuschwächen, daß er ihn die Verehrung des Bildes eines Barbarenkönigs verweigern ließ. Daß Philostrat diesen Zug erfunden haben sollte, ist bei der Tendenz seines Werkes nicht wahrscheinlich, vielmehr ein historischer Kern der Erzählung anzunehmen.

Wichtiger als diese Einzelfrage ist aber die andere: welche

---

entstanden, also ein Produkt der gleichen geistigen Sphäre wie das hellenische Judentum, so ist neben der Übernahme jüdischer Elemente, z. B. in der Dämonologie, eine solche Abwehrstellung wohl denkbar, ohne daß dem einzelnen Anhänger der Schule dieser Gegensatz bewußt zu sein brauchte.

1) Corp. Inscr. Gr. III Nr. 4697. cf. dazu Kuhnert, De cura statuarum apud Graecos, Berlin 1883, S. 68, dessen huic uni nur dann richtig ist, wenn man es auf den speziellen Fall der pompa, aber nicht auf göttliche Ehren der Herrscher im allgemeinen bezieht.

2) cf. ihr Vorkommen in dem Berliner Fragment der arsinoitischen Tempelrechnungen (B. G U. II Urkunde 362 pag. XI Zeile 15 ff.), deren Pariser Bruchstücke eine Salbung der Statuen *κυρίων ἡμῶν αὐτοκρατόρων* kennt (Hermes XXIII S. 623). Sonstige Belege ihrer kultischen Verehrung siehe Réville a. a. O. S. 35 und 199.

Vorstellungen macht sich Apollonius von den Göttern? Sie walten über der Welt, beherrschen das Leben der Menschen, sie allein.[1]) Sie wissen aber auch, wessen der Mensch bedarf.[2]) Nicht nur in das äußere, sondern auch in das innere Leben greifen sie ein. Sie geben den Menschen Gedanken[3]), von ihnen stammt die Klugheit der Weisen.[4]) Sie führen aber die Schicksale der Menschen, je nachdem diese sich zu ihnen stellen. Charakteristisch dafür ist das dem Apollonius in den Mund gelegte Gebet, das bezeichnenderweise Voltaires besondere Bewunderung fand[5]): *ὦ θεοί, δοίητέ μοι τὰ ὀφειλόμενα* und die dazu gegebene Begründung: *εἰ μὲν δὴ τῶν χρηστῶν εἰμι ἀνθρώπων, τεύξομαι πλειόνων ἢ εἶπον, εἰ δὲ ἐν τοῖς φαύλοις με οἱ θεοὶ τάττουσι, τἀναντία μοι παρ' αὐτῶν ἥξει καὶ οὐ μέμψομαι τοὺς θεούς, εἰ κακῶν ἀξιοῦμαι μὴ χρηστὸς ὤν* (IV 40). In der Korrelation von menschlicher Gabe und göttlicher Gegengabe besteht demnach das Wesen der himmlischen Gerechtigkeit.[6]) Diese Anschauung hat ebenfalls ihre Parallelen in der übrigen neupythagoreischen Literatur. Außer dem angeblichen Zaleukos-Fragment bei Stobäus[7]) ist vor allem an die Schilderung zu verweisen, die Apollonius von der Lehre des Pythagoras nach Jamblich 137 entworfen hat. Da nun zudem in diesem Punkte die Damis-Memoiren mit den Maximus-Erzählungen durchaus zusammenstimmen, können wir auch hier vermuten, die Anschauung des historischen Apollonius vor uns zu haben. Inwieweit er aber nach dem Muster seines Pythagoras das göttliche

---

1) *θεῶν γὰρ χωρὶς οὐδ' ἐν ἄλλῳ* (od. *οὐδὲν ὅλως?*) *ἐσμέν* (IV 38). Die in der Apologie (VIII 7, 16) behauptete Überordnung der Parzen über die Götter ist nach dem, was wir über des Phil. Anteil gerade an jenem Kapitel ermittelt haben, dem Ap. nicht zuzuschreiben.

2) (*θεοῖς*) *γιγνώσκειν ὑπάρχει τὰ ἐκείνων τε* (der Menschen) *καὶ τὰ αὑτῶν* I 11.

3) (*θεοὶ*) *δι' οὓς ταῦτα ἐπὶ νοῦν ἦλθεν ὑμῖν τε κἀκείνοις* (IV 38).

4) *σοφία ἣν θεὸς φαίνει σοφοῖς ἀνδράσιν* (IV 44).

5) Oeuvres Complets XVI, Gotha 1785, S. 146.

6) cf. auch I 11, II 39, wo ein Gerichtsurteil auf diese Voraussetzung gegründet und die Korrelation im einzelnen motiviert wird, und V 17 *ἡγώμεθα τοῖς ὅσια πράττουσι γῆν μὲν πᾶσαν ἀσφαλῆ χῶρον εἶναι, θάλατταν δ' εὔπορον* (Integer vitae!).

7) IV 2, 19 u. cf. Zeller a. a. O. I[4] Anm. 2 u. Busolt, Griech. Staats- u. Rechtsaltertümer[2], München 1892, S. 40.

Wirken nur in dem Geben aller guten Gabe und aller vollkommenen Gabe, in den *νόσοι καὶ ὅσα πάθη σώματος* aber *ἀκολασίας σπέρματα* gesehen hat[1]), läßt sich auf Grund des Philostrat ebensowenig entscheiden wie die andere Frage, ob er gleich jenem eine Verschiedenheit in der Beurteilung menschlicher Opfer durch die einzelnen Gottheiten angenommen hat.[2]) Hingegen entspricht die Ablehnung blutiger Opfer (I 24. 31, V 25, VII 20) wieder durchaus dem, was nicht nur Spätere[3]), sondern auch er selbst von seinen Vorbildern berichtet (Brief 27 (?) und Jambl. 54).

Fordert aber die Gerechtigkeit der Götter die Erfüllung sittlicher Gebote als Voraussetzung für die Erhörbarkeit der Gebete und die Wohlgefälligkeit der Opfer, so muß alles vermieden werden, was die Achtung vor ihnen untergraben und dadurch wichtige Motive der menschlichen Moral ausschalten könnte. Daher liegt der Kampf, den Philostrat seinen Apollonius gegen unsittliche Mythen (V 14) und unziemliche Götterbilder (VI 19) führen läßt[4]), durchaus in der Linie des eben als historisch Erwiesenen.

Neben diesen Götterglauben stellt nun die Überlieferung, vor allem soweit sie von Philostrat unabhängig ist, ein starkes Rechnen mit anderen überirdischen Kräften und Mächten. In der Anschauung des Volkes, wie sie auch das Werk des Moiragenes wiedergegeben zu haben scheint, vor allem aber in der Meinung seiner Gegner — nach VI 7 soll sie von Euphrates ausgestreut worden sein — ist er ja der typische Magier und Zaubermann,

1) Jambl. 218; auch das Zaleukos-Fragment nennt sie *αἰτίους ἁπάντων ἡμῖν ἀγαθῶν*.

2) Jambl. 122. — Die Forderung sittlicher Reinheit als Vorbedingung für die erbetene Heilung (I 11) gewinnt ihr volles Gewicht erst, wenn wir die Frage des Asclepios von Epidauros *τί μοι δώσεις, αἴ τυχα ὑγιῆ ποιήσω* (Dittenberger, Sylloge Inscript. Graec. I², Leipzig 1898, Inschrift 802) daneben halten.

3) Athenäus I 3 (ed. Kaibel I p. 6) führt zur Begründung des Weihrauchopfers des Empedokles an: *Πυθαγορικὸς ὤν*. Im Gegensatz dazu steht allerdings die Hekatombe des Pyth. und die Aussage des Lukon in X 418 (ibid. II 411).

4) Die praktische Richtung seines Denkens ist hier besonders deutlich; die Bilder sollen für die Meineidigen und Tempelschänder furchterregend sein; keineswegs aber ist Ap. etwa Verfechter eines bildlosen Kultus. Ist ihm doch der Zeus in Olympia geradezu eine Offenbarung (IV 28). Über den sonstigen Inhalt von VI 19 s. u. S. 59.

der sich aus Indien und Babylonien die erforderlichen Kenntnisse und Formeln geholt habe, um die Götter und Dämonen in seinen Dienst zu zwingen. Philostrat müht sich nach Kräften, eine solche Einschätzung seines Helden in den Hintergrund zu drängen, die er in VII 39, einem kulturgeschichtlich äußerst interessanten Kapitel, als die der *εὐηθέστεροι τῶν ἀνθρώπων* charakterisiert. Einige Belege seien genannt. Über den Besuch bei den babylonischen Magiern gleitet er mit wenigen Worten hinweg.[1]) Ja er fügt eine Art Entschuldigung für die Tatsache, die er offenbar nicht ganz verschweigen kann (*ὁδῷ χρώμενος* I 18), hinzu und das I 26 gegebene Versprechen, später über diesen Besuch ausführlicher zu berichten, wird stillschweigend ignoriert. Ebenso sucht er den Apollonius in der ihm gleichfalls offenbar vorliegenden und zwar nach IV 15 aus der Damisquelle stammenden Spukgeschichte am Grabe des Achill (IV 16) nach Möglichkeit zu entlasten. Nicht die üblichen blutigen Totenbeschwörmittel läßt er ihn anwenden, sondern heilige indische Formeln. Endlich sehen wir ihn an zwei Stellen am Werke, Wunderberichte rationalistisch umzudeuten. So sind in IV 45 zwei Erklärungen der Totenerweckung übereinandergeschachtelt. Die eine, der volkstümlichen, unliterarischen Religiosität nahestehende, steckt in den Worten *ἅμα ἤρετο ὅ τι ὄνομα αὐτῇ εἴη*. Ein Namenzauber, wie ihn das Inkantament Heim 16 einem lebenden Flüchtling gegenüber anwendet, wird benutzt, um die entflohene Seele in ihre irdische Behausung zurückzurufen. Die andere ist enthalten in den Schlußworten des Kapitels[2]) und wird durch *ἀφύπνισε τὴν κόρην τοῦ δοκοῦντος θανάτου* vorbereitet. Es kann kein Zweifel sein, welcher von beiden Erklärungsversuchen der ältere ist. Sollte unsere Erzählung aus den Papieren des

1) I 18. 26. 40 f. Man beachte auch, wie er den Ap. über die Magier urteilen läßt: *σοφοὶ μέν, ἀλλ' οὐ πάντα.*

2) *Εἴτε σπινθῆρα τῆς ψυχῆς εὗρεν ἐν αὐτῇ, ὃς ἐλελήθει τοὺς θεραπεύοντας — λέγεται γάρ, ὡς ψεκάζοι μὲν ὁ Ζεύς, ἡ δὲ ἀτμίζοι ἀπὸ τοῦ προσώπου — εἴτ' ἀπεσβηκυῖαν τὴν ψυχὴν ἀνέθαλψέ τε καὶ ἀνέλαβεν, ἄρρητος ἡ κατάληψις τούτου γέγονεν οὐκ ἐμοὶ μόνῳ, ἀλλὰ καὶ τοῖς παρατυχοῦσιν.* Diese Worte hat Wieland zur Grundlage seiner Nachdichtung gemacht (a. a. O. S. 98 ff.). Eine solche Deutung wollen in ihrem Bereich die Actus Petr. c. Sim. ausdrücklich ausschließen (XXV).

Damis stammen, was nach der an IV 21ff.[1]) erinnernden Einleitungsformel *κἀκεῖνο Ἀπολλωνίου θαῦμα* zu bezweifeln ist, so stammt die jüngere doch sicher nicht von dem Manne, der in Apollonius selbst die Inkarnation eines höheren Prinzips sah.[2])

Die andere Rationalisierung eines Wunderberichtes ist VIII 7, 9 wenigstens angedeutet. Durch den Hinweis auf die Reinigungstat des Herakles in Elis wird dem Hörer die Vermutung nahegelegt, als habe auch Apollonius die Stadt Ephesus dadurch von der Pest befreit, daß er für größere Sauberkeit sorgte. So wird sowohl die Heilung ihres übernatürlichen Charakters entkleidet, als die Aufstellung der Statue des Herakles Apotropaios[3]) erklärt. Allerdings ist bei dieser Erzählung mit der Möglichkeit zu rechnen, daß außer der Tendenz des Philostrat auch die Rettung Spartas von einer Pest durch einen *καθαρμός*, die Apollonius aus Heraklides Ponticus in seine Pythagoras-Biographie übernommen hatte (Jambl. 92), eingewirkt hat.

Eine besondere Besprechung in diesem Zusammenhang verlangt die eigentümliche Art, in der Philostrat die vier Bücher *Περὶ μαντείας ἀστέρων* erwähnt, die Apollonius auf Grund der Geheimunterredungen mit Jarchas verfaßt habe (III 41). Ihr Vorhandensein soll durch „Damis" und Moiragenes bezeugt gewesen sein, während Philostrat sie nicht gekannt haben will. Ein politischer Grund, ihre Existenz wider besseres Wissen zu leugnen, ist für ihn nicht einzusehen, da trotz allen Vorgehens gegen die schwarze Magie die Astrologie am Hofe der Severe hoch in Gunst stand.[4]) War doch Julia Domna selbst durch ein ihr günstiges Horoskop auf den Thron gelangt. Vielleicht gilt von ihnen, ähn-

1) Darüber s. o. S. 43.

2) Darüber s. u. S. 64. Darin stimmen „Damis" und Phil. zusammen. Beide wenden aber verschiedene Mittel an. Über des „Damis" Lösung s. u. S. 63f.

3) Diesen Beinamen führt Herakles nur in der Vit. Ap., während er sonst dem Zeus und Apollo vorbehalten war (Usener, Götternamen, Bonn 1896, S. 313). In Elis wird Herakles nicht als Apotropaios, sondern als Parastates verehrt (Pausanias V 14, 7). Zur Verehrung des Herakles in Ephesus vgl. den 4. heraklitischen Brief, den Bernays (Heraklitische Briefe, Berlin 1869, S. 26) in das erste nachchristliche Jahrhundert rückt, wozu auch Norden in Jahrb. f. Klass. Philol. XIX. Suppl. S. 386ff. zu vergleichen ist.

4) Cumont, Les religions orientales dans le paganisme romain, 2. Aufl. Paris 1909, S. 248.

lich wie von den Musonius-Briefen, daß ihr Inhalt so wenig zu dem Bilde des Apollonius paßte, das Philostrat zeichnen wollte, daß er sie zu verleugnen für zweckmäßig hielt. Denn daß Apollonius mit Astrologie sich abgegeben hat, ist durch die sieben Planetenringe (III 41) wahrscheinlich gemacht, die wohl als historisch anzusehen sind.

Müht sich aber auch Philostrat, seinen Helden möglichst von allem Verdacht eines Wirkens im Bunde mit finsteren Mächten zu befreien[1]), so hat er doch nicht in allen Punkten die Überlieferung umzugestalten vermocht. Für die Fähigkeit des Apollonius, die Tierstimmen zu verstehen, behält er einen magischen Grund bei, der — cf. schon Euseb (Adv. Hier. X) — mit der sonstigen vegetarischen Lebensweise unseres Helden in Widerspruch steht (I 20, III 9). Völlig ungescheut vollends schreibt er ihm zwei Anschauungen zu, die hierher gehören: Glauben an Vorzeichen und an Träume.[2]) Als Vorzeichen gelten ihm nach Philostrat einmal die acht Jungen der erlegten Löwin (I 22), sodann Flammenerscheinungen bei seinen Weihrauchopfern (I 31, V 25; cf. auch II 36). In der ersten dieser Erzählungen tragen die naturwissenschaftliche Polemik gegen Herodot und die Auseinandersetzung mit Il. II 307 ff. durchaus das Gepräge des Philostrat.

---

1) Es ist bei dieser Sachlage durchaus wahrscheinlich, daß der Rechtfertigungsversuch V 12 von ihm stammt: *οἱ γόητες, ἡγοῦμαι δ' αὐτοὺς ἐγὼ κακοδαιμονεστάτους ἀνθρώπων, οἱ μὲν ἐς βασάνους εἰδώλων χωροῦντες, οἱ δ' ἐς θυσίας βαρβάρους, οἱ δὲ ἐς τὸ ἐπᾶσαί τι ἢ ἀλεῖψαι μεταποιεῖν φασι τὰ εἱμαρμένα καὶ πολλοὶ τούτων κατηγορίαις ὑπαχθέντες τὰ τοιαῦτα ὡμολόγησαν σοφοὶ εἶναι. ὁ δὲ εἵπετο μὲν τοῖς ἐκ Μοιρῶν, προὔλεγε δέ, ὡς ἀνάγκη γενέσθαι αὐτά, προεγίγνωσκε δὲ οὐ γοητεύων, ἀλλ' ἐξ ὧν οἱ θεοὶ ἔφαινον.* Die spätere Zeit hatte dieses Urteil über die Magie übersehen und machte, wo sie den Ap. nicht als *γόης* verdammt, den Unterschied zwischen schwarzer und weißer Kunst geltend. So stellt das sog. Violarium Eudociae die *ἐπίκλησις δαιμόνων ἀγαθοποιῶν ἐπὶ ἀγαθοῦ τινος σύστασιν* der *ἐπίκλησις δαιμόνων κακοποιῶν ἐπὶ κακοῦ τινος σύστασιν* gegenüber (ed. Flach S. 41 u 284). Die erste Hälfte der Antithese, die allein dem Ap. zugeschrieben wird, findet sich gleichfalls unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Ap. bei Cedrenus *Σύνοψις ἱστοριῶν* (I, Paris 1647, S. 41) und in dem von Boissenade in seinen Anmerkungen zu Eunapius (S. 445) publizierten cod. Par. 1720 p. 73.

2) Es sind wohl die populärsten Formen des Aberglaubens als solche gar nicht empfunden. Cf. ihr Nebeneinander in Act. Thom. 91 f.



Wir dürfen in ihr, was nach dem eben Gesagten stimmen würde, den Versuch sehen, das Ahnungsvermögen des Apollonius des Übernatürlichen und Geheimnisvollen zu entkleiden. Für die Opferausdeutungen ist charakteristisch die Übertragung der bei den animalischen Opfern auftretenden Zeichen auf die Feuererscheinungen bei der Verbrennung von Weihrauch. Die enge Verknüpfung derselben mit Sonnenbeobachtungen (V 25) macht es wahrscheinlich, daß wir hier einen Glauben des historischen Apollonius vor uns haben.[1]) Ebenso werden wir, wenn anders mit Maximus Aegaeus ein Aufenthalt desselben am Asklepios-Heiligtum als geschichtlich anzusehen ist, nach dem, was die Inschriften über den Betrieb an dem entsprechenden Tempel in Epidaurus lehren (Dittenberger Nr. 802 ff.), auch den Glauben an ein *μαντικόν* in den Träumen ihm zuzusprechen haben (I 23, IV 11. 34; cf. auch VIII 7, 5). In der Gesamthaltung seines Lebens begründet ist die Ablehnung des Offenbarungsgehaltes solcher Träume, die unter der Einwirkung eines Weinrausches zustande gekommen sind (II 37). Worauf er die weissagende Kraft der Träume gegründet hat, ob auf ein in ihnen sich auswirkendes Vermögen der Seele oder auf eine göttliche Einwirkung von Fall zu Fall, ist, so wertvoll eine Beantwortung dieser Frage für später zu behandelnde Probleme wäre[2]), nicht mehr festzustellen.

Wir haben damit den Kreis seiner Metaphysik umschrieben. Soweit wir sie mit einiger Wahrscheinlichkeit auf ihn zurückführen können, stellt sie eine theoretisch bedeutende, originelle Leistung keineswegs dar. Züge, der neupythagoreischen Lehre entstammend, stehen neben Elementen der volkstümlichen Religiosität. Die praktische Frömmigkeit, in deren Dienst die

1) In die gleiche Richtung weist die oben besprochene Antwort an Telesinus in IV 40, in der *θειασμός* wohl in dem Sinne von Thuk. VII 50 als „Hang, den Willen der Götter zu erforschen und den Forschungen gemäß zu handeln" (so Passow u. ähnl. der Thesaurus IV[3]) zu fassen ist.

2) Besonders wertvoll wäre eine solche Feststellung für die Frage etwaiger Beziehungen zwischen IV 34 und Act. 16, 9 bzw. analogen Stellen der apokryphen Akten, in denen Visionen durchaus die reguläre Begründung zu Reisen der Apostel darstellen, und zwar auch solche, die ausdrücklich als Traumvisionen bezeichnet werden (cf. Act. Barn. 7: *ὅραμα δὲ ἢν καθ' ὕπνον ὀφθὲν τῷ Παύλῳ* oder Act. Thom. 29).

Theologie durchaus steht, ist das für ihn Charakteristische. Ein gleiches Überwiegen der praktischen über die theoretische Seite begegnet sofort, wenn wir die Überlieferung von seiner Ethik ins Auge fassen. Sie entspricht genau seiner eigenen Lebensweise: wie die Tugend seine Herrin ist, so verlangt er auch von anderen vor allem sittlichen Ernst (*σπουδή* IV 2). Wenn wir aber die von ihm aufbewahrten ethischen Aussprüche etwa mit denen seines Gesinnungsverwandten Metopus (Stob. III 1, 115) vergleichen, so fällt sofort der Mangel sowohl einer straffen Gliederung der Tugenden[1]), als eines autonomen sittlichen Prinzips[2]) auf. Die zwei überlieferten Tugendkataloge weichen schon dadurch voneinander ab, daß in I 20 *σωφροσύνη* und *δικαιοσύνη*, in IV 31 dagegen *σοφία* und *ἀνδρεία* voranstehen. Als ethisches Motiv ist bald die Furcht vor der Strafe der Götter (II 7), bald die vor der Qual durch das böse Gewissen (*σύνεσις*) genannt (VII 14), bald die Nutzlosigkeit eines Widerstandes gegen den Willen der Götter verwandt (*δοκεῖ μοι ἡγεμόνας [αὐτοὺς] ποιεῖσθαι, θεῶν γὰρ χωρὶς οὐδ' ἐν ἄλλῳ ἐσμέν* IV 38). Da diese letztere Auffassung das Zeugnis von Jambl. 137 für sich hat, werden wir in ihr die des Apollonius selbst zu sehen haben. Dann aber ist das Fehlen eines autonomen sittlichen Zieles nicht durch die Natur der Überlieferung bedingt, sondern diese spiegelt in diesem Punkte den geschichtlichen Tatbestand wieder. Worin die göttliche Gerechtigkeit besteht, sahen wir oben: in der Vergütung guter und frommer Taten. Deshalb können wir uns nicht wundern, daß auch in der Handlungsweise des Apollonius uns eine gewisse Härte gegen solche begegnet, die seinen Worten nicht folgen.[3]) Es fehlt eben das Moment verzeihender und trotz aller Versündigungen gnädiger Liebe. Wie die Götter gibt er seinen Mitmenschen *τὰ ὀφειλόμενα*.

Von den inhaltlichen Forderungen seiner Ethik ist vor allem eine zu erwähnen, die des Kommunismus, die er durch das Verhalten der Vögel zueinander anschaulich macht (IV 3). Auch

---

1) Metopus scheidet *ἁγεμονικαί, ἐπητικαί, σύνθετοι*.

2) Metopus: *τελειότας φύσιος*.

3) *Ἐπεὶ ἀνοήτως εἶχον τοῦ πάθους, ἐκείνοις οὐδὲν ᾤετο δεῖν ἐπαρκεῖν ἔτι* (IV 4), worauf die Pest hereinbricht.

diese Weisung hat Apollonius seinem Pythagoras in den Mund gelegt (Jambl. 92), als wenigstens für den engeren Kreis der *Πυθαγόρειοι* (Gegensatz: *Πυθαγορισταί*) geltend (Jambl. 81).[1])

Neben der Ethik ist nun von besonderem Interesse die Seelenlehre, die Philostrat dem Apollonius zuschreibt, weil sie für die Besprechung der Lehre von Apollonius von ausschlaggebender Bedeutung ist.[2]) Die menschliche Seele steht unter mannigfaltigen Einflüssen. Solche gehen auf sie aus — vor allem bei geistig hochstehenden Menschen (*σοφοί*) ist dies, wie wir sahen, der Fall — von den Göttern; namentlich im Traum ist sie derartigen Einwirkungen offen. Aber auch der Körper und sein Zustand sind für sie von Bedeutung[3]), wie sie umgekehrt körper-

---

1) Nach I 16 hat auch Ap. einen engeren Jüngerkreis um sich gesammelt: die, welche ihm an Treue gegen das pythagoreische Schweigegebot nahe kommen, habe er in seine Geheimnisse eingeweiht. Wieweit ein geschichtlicher Vorgang dieser auf Grund einer Sonderquelle gebotenen Erzählung zugrunde liegt, ist schwer zu sagen.

2) Nur anmerkungsweise, weil mit der größten Wahrscheinlichkeit dem Phil. als dem Kunstkritiker angehörig, sind die Ausführungen über das Wesen der Phantasie in II 22 und VI 19 zu behandeln. Sie ist eine schöpferische Kraft (*δημιουργός* VI 19), darin der Kunst verwandt, der sie freilich insofern überlegen ist, als die Kunst, da sie auf der *μίμησις* beruht, nur nachschaffen kann *ὃ εἶδεν*, während die *φαντασία* auch das in sich abbilden kann *ὃ μὴ εἶδεν*. Damit aber ist sie von vielen Hemmungen befreit, denen die Kunst unterliegt. Zudem bedarf diese ihrer in mehrfacher Hinsicht. Will der Künstler etwas Vollendetes schaffen, so darf er sich nicht nur den einzelnen Gegenstand vor die Seele halten, sondern muß ihn im Geiste in seinen natürlichen Zusammenhang hineinstellen. Ein Zeusbild kann nur der würdig schaffen, der ihn sich denkt *ξὺν οὐρανῷ καὶ ὥραις καὶ ἄστροις*. Aber auch der Beschauer hat zur Beurteilung eines Kunstwerkes die Phantasie nötig, sowohl insofern sie in ihm Vorstellungen früher geschauter Dinge reproduziert (*οὐ γὰρ ἂν ἐπαινέσειέ τις τὸν γεγραμμένον ἵππον ἢ ταῦρον μὴ τὸ ζῷον ἐνθυμηθείς*), als auch, indem sie ihn die Situation, die dasselbe darstellen will, nachempfinden läßt, wie er an dem Beispiel eines Aiasbildes näher ausführt. Diese Erkenntnis der Assoziation in ihrer Bedeutung für das künstlerische Erlebnis bildet den inneren Grund für die Bedeutung der Imagines, die selbst Goethe durch seine Bearbeitung anerkannt hat.

3) *Δουλεύει πᾶσιν ὁπόσα ἐπ' ἄνθρωπον φοιτᾷ* (VII 26). Auch die Möglichkeit, sich für *εὐξύμβολα ὀνείρατα* zu prädisponieren, dürfte hierher gehören. Der Dualismus, der in Brief 58 nicht völlig überwunden ist und den Wundt so stark betont, ist also keineswegs als ein unbedingt feindseliger gedacht,



liche Zustände bedingt.[1]) Seine Gegnerschaft gegen den Alkoholgenuß und animalische Speisen ruht ja geradezu auf dieser Grundlage, wenigstens nach der Schilderung des Maximus Aegaeus (I 8), die aber durch verwandte Gedanken innerhalb der Schule in betreff des Bohnengenusses gedeckt ist.[2]) Je klarer aber die Seele ist, desto leichter kann die Gottheit ihr ihre Offenbarung zuteil werden lassen. Ob dieser Satz, wie Wundt will, mit seiner Vorliebe für den Lichtgott Helios zusammenhängt, wird dahingestellt bleiben müssen.

Das gegenwärtige Leben ist aber nicht das einzige, das die Seele führt. Zwar ist es, wie wir oben sahen, nicht wahrscheinlich, daß Apollonius die Lehre von der Seelenwanderung vertreten habe. Allein auch Brief 58 behauptet doch eine Fortexistenz der Seelensubstanz, wenn auch nicht in individueller Form.[3]) Jede Seele hat teil an dem göttlichen Urprinzip, aus dem sie hervorging und in das sie zurückkehrt.

Überblicken wir die Lehre des Apollonius, wie sie sich aus dem Vielerlei der Überlieferung noch mit einiger Sicherheit herausarbeiten läßt, so ist festzuhalten, daß sie ein festes System nicht darstellt. Ein zweifellos starkes religiös-sittliches Interesse und Streben hat seine Befriedigung teils in neupythagoreischen, teils in volkstümlichen griechischen Anschauungen gefunden. Von indischen oder gar avestischen[4]) Einflüssen ist nichts festzustellen.

---

vielmehr wirkt sich in allen diesen Fragen die Anschauung des genannten Briefes aus, da der Gegensatz schließlich doch nur ein gradueller ist. Der Gedanke, der Mensch sei ein Organismus, dessen beide Seiten zusammenwirken, steht doch mindestens deutlich im Hintergrund.

1) II 35 *εἰ μὴ ἀτρεμήσει ὁ νοῦς οὐδὲ ὑποδέξονται οἱ ὀφθαλμοὶ τὸν ὕπνον.*

2) Diog. Laert. VIII 1, 24 (Cob. p. 210) Um der physiologischen Wirkung willen hat vor allem der dem Ap. bekannte Arzt Androkydes (cf. Corssen, Rhein. Mus. 67, S. 240 ff.) diese Bestimmung eingeschärft, während allerdings Aristoteles nach Diog. Laert. VIII 1, 34 (Cob. p. 212) andere Gründe genannt haben soll.

3) In individueller Gestalt ist das Fortleben nach dem Tode in II 37 und VIII 31 gedacht. Letztere Stelle beweist nichts für die Anschaunng des Ap. II 37 aber schildert eine tatsächlich bestehende (cf. Pausanius I 34) Kulteinrichtung. Die Inanspruchnahme des Zitates Il. XXII 13 in VIII 5 dürfte auf Konto des Phil. zu setzen sein (cf. Wundt a. a. O. 323 und Miller, Philolog. LI S. 140).

4) Gegen Meyer-Crämer a. a. O.

Der griechische Geist, den er nach der Schilderung seines Biographen freudig auch in fremden Landen wiederfand (cf. vor allem II 12), hatte genügend Motive und hinreichende Kraft besessen, um sein sittliches und religiöses Sehnen zu befriedigen. Er hatte gesucht und gefunden, daß das, was er hatte, besser war als das, was die anderen religiösen Genossenschaften ihm zu geben vermochten. Das aber ist nun das Eigenartige, daß wir nicht nur seine Theologie, sondern auch eine Lehre, deren Objekt er war, beobachten können.

Wir müssen hier scheiden zwischen den verschiedenen Quellen des Philostrat. Aus praktischen Gründen gebe ich die Erzählungen des Maximus Aegaeus zuerst. Apollonius wird hier in zwei Fällen im Besitz von Kenntnissen geschildert, die er nicht, wie in I 9, durch scharfe Beobachtung gewonnen haben kann. Er weiß, daß ein Kranker, der besonders fromm tut, dies gar nicht ist (I 10); einem anderen sagt er den gewissen Tod voraus (I 12). Wie kommt nun dieses Wissen nach Ansicht des Berichterstatters bei ihm zustande? Eine Erklärung gibt Maximus nicht ausdrücklich. Wohl aber läßt sich indirekt vorwärtskommen, wenn wir beobachten, wie das Verfahren des Asklepius anderen Menschen gegenüber beschrieben wird. Dem Kranken, der seiner eigenen Gesundheit entgegenarbeitet, erscheint der Gott im Traum und weist ihn an Apollonius (I 9), ebenso geht es dem Priester, der seiner Warnung hinsichtlich des reichen Kylikiers nicht glauben will (I 10). Von Apollonius aber wird nichts dergleichen berichtet. Er scheint *τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐς τὴν γῆν στήσας* aus seinem eigenen Innern die Weisheit zu schöpfen, also selbst eine übernatürliche Kraft zu besitzen. Daß dies die Meinung des Berichterstatters ist, wird auch noch durch eine andere Stelle bestätigt. Apollonius soll die Aufmerksamkeit der Götter auf sich gezogen haben, so daß er für sie einen Gesprächsstoff bildete (I 9), eine Aussage, die sich nicht nur auf die vorherstehende Schilderung seines asketischen Lebenswandels, sondern auch auf die folgende von seiner Weisheit bezieht, da sie als Begründung für die Anführung eben dieser Wundergeschichten auftritt. Erregt er die Aufmerksamkeit der Götter durch seine Weisheit und seine Wahrsagekunst, so verdankt er diese nach der Ansicht des Berichterstatters nicht

einer Inspiration von Fall zu Fall. Auch daß Apollonius sich selbst als ἑταῖρος des Gottes bezeichnet (I 12), beweist für den Verfasser des uns vorliegenden Textes nicht das Gegenteil.[1]) Einmal nämlich steht es koordiniert mit θεράπων, sodann aber ist in dem ganzen Gespräch, in dem das Wort fällt, nicht von geheimen Wechselbeziehungen zwischen Gott und Mensch die Rede, sondern als ἑταῖρος ist der Mensch bezeichnet, dem die Gottheit, weil sie ihm um seiner καλοκἀγαθία willen liebt, die Bitte erfüllt, die er an sie richtet (ὃ ἐθέλει), d. h. nach dem Zusammenhang leibliche Gesundheit gewährt. Maximus läßt also zwar mit diesem Ausdruck den Apollonius keine andere als die allen Menschen an sich mögliche Stellung zur Gottheit beanspruchen. Da er ihm aber, wie wir sahen, eine geheimnisvolle Kraft zuschreibt, über deren Ursprung er nichts aussagt, ist bis zur Zuerkennung göttlicher Kräfte an ihn nur noch ein kleiner Schritt. Wir werden sehen, wie dieser in den Damismemoiren vollzogen wird. Freilich begegnen wir in diesen noch einer anderen Vorstellungskette, die wir zunächst uns klar zu machen haben.

Wir haben es schon ausgesprochen, daß das Ungewöhnliche auf den Menschen, soweit er es nicht verstandesmäßig zu erklären sucht, eine doppelte Wirkung ausübt. Es erscheint ihm entweder als das Gefährliche, Unheimliche oder als das Göttliche, Segenbringende, in dieser Doppelheit wohl uralte Tabuvorstellungen widerspiegelnd. Einen ungewöhnlichen Eindruck mußte Apollonius nach allem, was wir als historisch sicher ansehen dürfen, schon rein äußerlich hervorrufen.[2]) Wie stark dieser von den Berichterstattern eingeschätzt wird, ergibt sich aus zwei Stellen: nach I 15 genügt sein bloßes Auftreten, ohne daß er ein Wort zu sagen braucht, um die Erregung der Menge zu beruhigen und Stille herzustellen. In IV 13 aber geht der Glaube der Reisenden so weit, daß sie ihn auch als fähig ansehen, über die Natur zu herrschen (πάντες οὖν καὶ χειμῶνος καὶ πυρὸς καὶ τῶν χαλεπωτάτων κρείττω τὸν ἄνδρα ἡγούμενοι...), und Apollonius soll

1) Über eine vielleicht ursprünglichere Bedeutung des ἑταῖρος s. o. S. 32. Allein auch nach dieser Auffassung würde sich für Ap. eine Sonderstellung nicht ergeben.

2) Mit Recht hat Wieland (a. a. O. S. 97f.) dies Motiv stark verwertet.

selbst seine Anwesenheit auf dem Schiff für alle als schutzgewährend angesehen haben (*καλὸν γὰρ τὸ μετὰ πλειόνων σώζεσθαι*).[1])

Diese eigenartig faszinierende Wirkung nun erschien nach den Damispapieren vielen als Ergebnis eines Umganges mit dämonischen Mächten, als *γοητεία*. Es ging manchen seiner Zeitgenossen mit ihm wie den braven Leuten in Sevilla mit dem „dämonischen“ Schauspieler (V 9). Domitian läßt ihn aus solchem Verdacht heraus vor dem Betreten des Gerichtssaales durchsuchen, ob er nicht etwa ein Amulett oder einen Zaubertext mitgebracht habe (VIII 3)[2]), der Hierophant in Eleusis weigert sich, *μυῆσαι γόητα μηδὲ τὴν Ἐλευσῖνα ἀνοῖξαι ἀνθρώπῳ μὴ καθαρῷ τὰ δαιμόνια* (IV 18). Welche Zauberwirkung eine spätere Zeit ihm zutraute, zeigt neben den schon besprochenen Talismanstellen auch der Londoner Papyrus CXXV (Kenyon, Greek Pap. I S. 123ff).

Auf der anderen Seite wird von den Ekphatnismata die in den Maximus-Erzählungen vorliegende Auffassung aufgenommen und gesteigert, insofern die dem Apollonius angeblich innewohnende geheimnisvolle Kraft direkt als göttliche, er selbst als Inkarnation eines Dämons bezeichnet wird. Auf der Grenze beider Anschauungen steht es, wenn von Tigellinus das Folgende berichtet wird: Durch das Verschwinden der Schrift von dem Blatt, auf dem die Anklage verzeichnet steht, wird sein Aberglaube geweckt (*ἐς ἔννοιαν ἀπηνέχθη δαίμονος* IV 44); auf Grund der weiteren Reden des Apollonius kommt er zu dem Urteil: *ταῦτα δαιμόνια εἶναι καὶ πρόσω ἀνθρώπου*. Das gleiche gilt von dem Ausruf des Domitian: *Αἰλιανέ, δαίμονά μοι ἐπεσήγαγες* (VII 32). Völlig zweifelsfrei aber liegt die zuletzt genannte Auffassung vor, wenn die Einwohner von Ephesus, wie der Chiliarch sich erinnert, ihn durch Proskynese verehrten (VII 21), und wenn die Korinther

1) Vgl. Act. 27, 24 u. Act. Petri cum Sim. V: Der Steuermann erhält eine Offenbarung: honorificentior sit tibi Petrus, per quem tu et ceteri ex inspirato cursu sine ulla iniuria salvi eritis.

2) Entsprechend soll die Entkleidung des Philippus, des Bartholomäus und der Mariamne dazu dienen, *μὴ πως εὑρεθῇ τι αὐτῶν τῆς μαγείας* (125). Auch Act. Joh. 31 wird *γυμνός* eher „ohne Amulett“ als „ohne Waffen“ (Schimmelpfeng b. Hennecke II S. 502) zu übersetzen sein (cf. das folgende *μηδὲ τὸ μαντικὸν ἐκεῖνο ὀνομαζέτω ὄνομα ὃ ἀκήκοα αὐτοῦ λέγοντος*).



ihm zu Ehren Theophanien feiern wollen (IV 31). Sie ist diejenige des „Damis“ selbst. Gleich zu Anfang ihrer Bekanntschaft erkennt er in Apollonius ein höheres Wesen: *ὁ μὲν δὴ Ἀσσύριος προςηύξατο αὐτὸν ὡς ταῦτα ἤκουσε καὶ ὡς δαίμονα ἔβλεπε* (I 19); nach VII 38 soll diese Auffassung in Damis mehr und mehr sich befestigt haben: *τότε πρῶτον* — der Widerspruch gegen I 19 fällt ohne weiteres in die Augen[1]) — *φησὶν ἀκριβῶς ξυνεῖναι τῆς Ἀπολλωνίου φύσεως ὅτι θεία τε εἴη καὶ κρείττων ἀνθρώπου, μὴ γὰρ θύσαντα ... μηδ' εὐξάμενόν τι μηδὲ εἰπόντα καταγελάσαι τοῦ δεσμοῦ.* Es steht damit für „Damis“ fest: weil Apollonius weder geopfert noch gebetet, noch — so wird das *εἰπόντα* zu fassen sein — eine Zauberformel gesprochen hat[2]), so muß er dies Wunder kraft einer eigenen göttlichen Potenz, die er besaß, getan haben.

Wie steht nun diesen Linien gegenüber das Selbstzeugnis des Apollonius? Dagegen, ein Zauberer zu sein, läßt ihn „Damis“ sich kräftig auflehnen. Wäre er ein solcher, er wäre nicht im Gefängnis (VII 17 *εἰ μὲν γόης ἐγώ, πῶς κρίνομαι; εἰ δὲ κρίνομαι, πῶς γόης εἰμί;* cf. Joh. 11, 36). Auch ein besonderes mantisches Vermögen lehnt er in ähnlichem Zusammenhange von sich ab. Auf die Frage des Tigellinus *μαντεύσαιο ἂν δεηθέντι μοι*, antwortet er: *πῶς ὅ γε μὴ μάντις ὤν* (IV 44). Als ihm der Statthalter aber nun vorhält, in einem Falle, dem in IV 43 berichteten, habe er doch die Zukunft vorausgesagt, verweist er auf die *σοφία ἣν θεὸς φαίνει σοφοῖς ἀνδράσιν.* Seine Fähigkeit, die Zukunft vorauszusagen, ruht darnach nicht auf einem ihm eigenen übernatürlichen Vermögen, sondern auf Offenbarungen durch Träume etwa oder Vorzeichen der Gottheit, die ihm wie anderen von Fall zu Fall zuteil werden oder ausbleiben[3]) Aber nach

---

1) Die oben von uns festgestellte Zwiespältigkeit der Damispapiere tritt hier aufs neue ins Licht. Man denke an die Spannung zwischen der synoptischen Überlieferung vom Bekenntnis zu Cäsarea Philippi und Joh. 2, 11.

2) Gut die Übersetzung bei Gaisford (Eusebii Pamph. adv. Hierocl. et Marc. l. Oxford 1852 p. 15): immurmurantem.

3) Mit Wundt a. a. O. S. 362 nur die „sittlichen Maximen“ als Inhalt der mantischen Offenbarungen aufzufassen, geht nicht an. Auf hellenistischem Boden ist „Wissen, Gotteserkenntnis, zugleich Macht“ (Bousset, Th. L. Z. 1913 S. 198).

„Damis“ hat Apollonius auch göttliche Ehren, wo sie ihm dargebracht werden sollen, abgelehnt. Am bedeutungsvollsten dafür ist neben der Abweisung der Theophanien in Korinth (IV 31) das Gespräch zwischen ihm und Domitian, dessen Beginn wir schon besprachen. Auf den Ausruf des Kaisers: *Αἰλιανὲ, δαιμονά μοι ἐπεσήγαγες* läßt Damis ihn mit den Worten erwidern: *ἐγὼ δὲ τὴν Ἀθηνᾶν ᾤμην ἐπιμεμελῆσθαί σου, βασιλεῦ, τρόπον, ὃν καὶ τοῦ Διομήδους ποτὲ ἐν Τροίᾳ, τὴν γάρ τοι ἀχλὺν, ὑφ' ἧς οἱ ἄνθρωποι χεῖρον βλέπουσιν, ἀφελοῦσα τῶν τοῦ Διομήδους ὀφθαλμῶν ἔδωκεν αὐτῷ θεούς τε διαγιγνώσκειν καὶ ἄνδρας, σὲ δ' οὔπω ἡ θεὸς ἐκάθηρεν, ὦ βασιλεῦ, τὴν κάθαρσιν ταύτην· ἢ μὴν ἔδει γε, ὡς αὐτὴν τὴν Ἀθηνᾶν ὁρῴης ἄμεινον τούς τε ἄνδρας μὴ ἐς τὰ τῶν δαιμόνων εἴδη τάττοις* (VII 32). Über den Sinn der Stelle kann kein Zweifel bestehen; Domitian ist in derselben Lage wie Diomedes Il. V 127, bevor Athené ihm die Augen geöffnet hat: Er kann Gott und Mensch nicht auseinanderhalten. Das hat er darin bewiesen, daß er den Sprecher, der doch — ohne diese Vorbedingung wäre die ganze Auseinandersetzung zwecklos — nur ein Mensch ist, für einen Gott hält.[1]) Auch über die Gründe, wie der Glaube an seine Göttlichkeit habe entstehen können, läßt „Damis“ ihn sich äußern. Er schreibt sie danach einer allgemeinen menschlichen Schwäche des Ausdrucksvermögens zu, auf die ihn Jarchas (III 18) aufmerksam gemacht hätte: *ὅτι πᾶς ἄνθρωπος ἀγαθὸς νομιζόμενος θεοῦ ἐπωνυμίᾳ τιμᾶται* (VIII 5).[2]) Auch an dieser Stelle also ist nichts davon zu spüren, daß Apollonius göttliche Stellung für sich beansprucht hätte. Er mag sich in seiner sittlichen Qualität den Göttern verwandt fühlen, eine Wesensgleichheit mit ihnen ist darin nicht gegeben, hebt es ihn doch in keiner Weise über das allen Menschen Mögliche hinaus. In die gleiche Richtung weist es, daß er die Einweihung in die Mysterien für

---

1) Mit dieser Selbstaussage sind die in IV 31 zur Begründung der Ablehnung der Theophanien sich findenden Worte *ὡς μὴ φθόνοιτο* als Urteil des „Damis“ erwiesen.

2) Daß damit die Dehnbarkeit des Ausdrucks *θεὸς* für die Zeit des Ap. historisch richtig angegeben ist, ergibt sich aus dem von Harnack: Dogmengeschichte I⁴ S. 138 Anm. 1 beigebrachten Material; cf. auch Act. Joh. 27: *τοὺς εὐεργέτας ἡμῶν ἀνθρώπους θεοὺς χρὴ καλεῖσθαι.*

sich begehrt, wie er die anderen dazu antreibt, sich weihen zu lassen; auch der Ausspruch θεῶν γὰρ χωρὶς οὐδ' ἐν ἄλλῳ ἐσμέν gehört hierher (s. dazu o. S. 52). Endlich ist es beachtenswert, daß nirgends behauptet wird, Apollonius habe sich in der Weise des Simon Magus für eine Inkarnation seines πρῶτος θεὸς (cf. Justin Apol. I 26 ed. Krüger⁴ p. 21) gehalten.

Nun findet sich freilich eine Erzählung, in der das Gegenteil als die Meinung des Apollonius erscheint, der Bericht von Unterredungen mit dem Chiliarchen, der die ephesinische Proskynese miterlebt und sich an ihr beteiligt haben wollte, worauf ihm Apollonius geantwortet haben soll: καλῶς ποιῶν αὐτός γε σὺ καὶ ἡ σωθεῖσα Ἔφεσος πόλις (VII 21).[1] Auf die freundliche Aufforderung, die Probe auf seine Göttlichkeit durch Versuchshinrichtung machen zu lassen, soll Apollonius freilich vorsichtshalber nicht eingegangen sein.

Sehen wir aber von VII 21 ab, so ergibt sich als Selbstbewußtsein des Apollonius nach der Schilderung des „Damis“: Apollonius hielt sich für einen sittlich (ἀγαθὸς) und geistig (σοφὸς) hochstehenden Menschen, dessen Seele zufolge seiner Lebensweise rein (καθαρὰ) und ungetrübt (περιαθροῦσα) war. Diese ihre Beschaffenheit hielt sie offen für Offenbarungen, die ihr die Götter durch direkte Eingebung im Traum oder durch Zeichen zuteil werden ließen. Wie er im einzelnen diese Offenbarungen erlebte, wird nicht gesagt.

Wieweit kann diese Darstellung der Ekphatnismata nun aber als historisch getreu gelten? Daß sie von der Auffassung sowohl seiner Feinde als seiner Verehrer sich deutlich ablösen läßt, spricht für ihre historische Richtigkeit; hätte Apollonius den Glauben seiner Anhänger geteilt, es wäre ihm ein Leichtes gewesen, ihn für sich auszunutzen. Davon jedoch findet sich keine Spur. Aber wir müssen versuchen, den Beweis positiv zu führen. Dazu bieten

---

1) In I 6 läßt auch Phil. seinen Helden gegen göttliche Abstammung sich verwahren, ohne die Quelle für seine Angabe zu nennen. Einen zweiten Fall, in dem Ap. göttliche Ehren sich habe erweisen lassen, will Olearius in I 15 sehen (τὸ πῦρ ἐπὶ τῶν βωμῶν τῶν αὐτόθι ἔθεντο), doch ist seine Deutung nicht die einzig mögliche.

sich zwei Hilfsmittel dar. Einmal die Stellung, die Apollonius in seiner Pythagoras-Biographie zur Vergötterung seines Meisters einnimmt. Er übernimmt aus der ihm bereits vorliegenden Überlieferung, vor allem aus der Abarislegende, den Zug, daß Pythagoras zu Apollo in einem besonderen Verhältnis gestanden habe. Daneben aber finden sich doch auch wieder Stellen, die von dem „göttlichen" Pythagoras nur im übertragenen Sinne reden, so vor allem in 53. Auch wird gelegentlich geschildert, wodurch er in den Ruf der Göttlichkeit gelangt ist, so 10 (durch seinen ausgeglichenen Charakter), 15—16 (durch sein Benehmen auf der Seefahrt[1]) und wieder 53 (durch die Vorzüglichkeit seiner Schulstunden). Somit läßt sich mindestens dies sagen: die Pythagoras-Biographie ist nicht beherrscht von der Tendenz, in dem Helden ein übernatürliches Wesen zu zeichnen und so für eine entsprechende Einschätzung der eigenen Person die Wege zu bereiten. Sodann ist nochmals Brief 58 heranzuziehen. Die Behauptung der göttlichen Natur einer jeden Seele würde zu dem, was „Damis" als seines Meisters Offenbarungslehre schildert, ein durchaus tragfähiges Fundament liefern. Sowohl die Möglichkeit, Einwirkungen der Götter zu empfangen, als die andere, die Aufnahmefähigkeit für diese zu steigern, finden von dort aus ihre volle Begründung. Auch die Offenbarungeu, deren er sich gewürdigt glaubt, finden auf diesem Wege ihre volle psychologische Erklärung. Durch Askese und Mystik sucht er sich für sie zu prädisponieren. Warum sollte gerade bei ihm der Vorgang nicht eingetreten sein, daß der Mensch die Stimme der Gottheit, auf die er wartet, schließlich zu hören meint? Wenn wir daher in dieser Seelenlehre das Selbstbewußtsein sich erschöpfen lassen, also — trotz der psychologischen Gegengründe des Lactanz, der aus dem allgemeinen Sehnen nach Unsterblichkeit die innere Notwendigkeit einer Selbstvergottung des Apollonius glaubt folgern zu müssen — annehmen, daß jene Linie, die in ihm ein von den anderen Menschen unterschiedenes höheres Wesen sah, seine

1) Ein ähnliches Motiv cf. Actus Petri cum Simone V. Das Fasten des Apostels hat den Steuermann auf die Frage gebracht: O quisquis es . . . deus es aut homo. Diese Zweifel hat dann die o. S. 63 besprochene Offenbarung gelöst.



eigene Anschauung von sich selbst nicht traf,[1]) so haben wir alle historische Wahrscheinlichkeit für uns.

Wie aber hat diese eben abgewiesene Auffassung entstehen können? Wundt hat in seiner bereits mehrfach genannten Arbeit auf ein Hauptmoment hingewiesen, das sicher stark mitgewirkt hat, daß man nämlich dunkle Aussprüche oder Gleichnisse, hinter denen ein an sich einfacher Sinn sich verbarg, nicht verstand, sondern mißdeutete, dann wohl gar diese Deutung verobjektivierte und als äußeres Geschehnis nahm.[2]) Über III 15 ist in solchem Zusammenhang schon gesprochen; in IV hat Philostrat selbst Zweifel an der richtigen Deutung einer „Weissagung".[3]) Auch in I 32 ist es ausgesprochen, daß es sich bei dem *προγιγνώσκειν* ursprünglich weniger um ein Vorhersagen von Ereignissen, als um ein Vorheranraten von Handlungen gehandelt hat.[4]) Immerhin konnte ein solcher Vorgang nur dann sich vollziehen, wenn in der Zeitstimmung gewisse Anknüpfungsmöglichkeiten für eine derartige Mythenbildung lagen, und die Person, um die die neue Sage sich weben sollte, in anderer Hinsicht denselben entgegenkam. Letzteres ist nun bei Apollonius der Fall durch seine Zugehörigkeit zur Schule des Pythagoras, des Mannes, dem seit Aristoteles[5]) eine Mittelstellung zwischen Gott und Menschen zugesprochen wurde und von dem die Überlieferung den einen oder anderen Zug nahm, um ihn dem Bilde des neuen Helden zuzufügen.[6]) Auch ist als sehr möglich anzusehen, daß unter den

1) Insofern ist Wielands Darstellung (a. a. O. S. 41) berechtigt.

2) Eine falsche Ausdeutung eines realen Erlebnisses findet Jessen (a. a. O. S. 9) in II 4; aus dem *τετριγός* schließt er, daß ursprünglich eine Begegnung mit Elefanten vorlag. Nun findet sich aber im Homer der gleiche Ausdruck von dem Laut der Totenseele (cf. *ὥςπερ τὰ εἴδωλα* bei Phil.), und zwar Il. XXIII 100 von der des Patroklus und Od. XXIV 5 von der der Freier.

3) *τοιαῦτα ἐπεθείαζε προορῶν, οἶμαι, τὰ χρόνοις ὕστερον . . . ξυμβάντα.*

4) *δυςευρέτων δοίην ἂν λύσεις οὐ γιγνώσκων τὰ πρακτέα μόνον, ἀλλά καὶ προγιγνώσκων.*

5) Zu dieser Datierung des Zitats aus Nikomachus bei Jambl. 31 siehe die oben S. 50 Anm. 1 genannte Literatur.

6) Derartige Übertragungen von Einzelzügen, ja ganzen Geschichtengruppen sind innerhalb der apokryphen Akten häufig zu beobachten — um nur ein Beispiel zu nennen, sei auf Lipsius II 2 S. 177 verwiesen —, und wir haben keinen Grund, innerhalb der Pythagoras-Sekte für unmöglich zu halten,

von ihm überlieferten Wundern solche sich finden, denen ein objektiver Vorgang zugrunde liegt. Vor allem denke ich dabei (neben dem Ferngesicht VIII 26, falls dieses dem Apollonius zuzuschreiben wäre) an die Heilungswunder. War Apollonius davon überzeugt, in dem einen oder anderen Fall durch göttliche Eingebung das rettende Mittel, die rettende Formel zu kennen, so wäre es verwunderlich, wenn nicht Suggestivwirkungen von ihm ausgegangen wären.[1]) Hatte er aber in einem Falle Erfolg gehabt, so war die Bahn für weitere Heilungen[2]) freigemacht und für Erdichtungen solcher. „Der Einzelne" sieht dann eben „das Ereignis oder Objekt, das sich seiner Aufmerksamkeit aufdrängt, unter dem Gesichtswinkel jener allgemein verbreiteten mythischen Vorstellungen" (Wundt S. 318). Jener Zeit nun waren Zauber und Wunder etwas Selbstverständliches[3]), das Reich der Dämonen und Empusen etwas Reales. Freilich war das letztere nicht in allen Schichten der Bevölkerung gleichmäßig der Fall: diese Gestaltungen religiöser Anschauung waren doch vor allem in den niederen unliterarischen Kreisen verbreitet; in ihnen hat jene Verzerrung ins Mystisch-Phantastische stattgefunden. Es kann angenommen werden, daß ihnen Berichte eines ihnen von Haus aus angehörenden und nach des Meisters Tode in sie zurücktretenden Reisebegleiters dazu das Material lieferten.[4]) Wie es

---

was innerhalb der christlichen Gemeinde geschah, soweit es sich um derartige von dem Spezifikum des beiderseitigen Glaubens unberührte psychologische Erscheinungen handelt.

1) cf. auch zur Macht der Suggestion in Griechenland Stoll, Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie,[2] Leipzig 1904, S. 298ff.

2) Man denke, worauf Reville a. a. O. S. 212 hinweist, an Lourdes oder an „Heilungserfolge bei schweren, durch Kriegshysterie bedingten Lähmungen u. Sinnestäuschungen", die Dibelius (Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen 1919, S. 100) „als beachtliche Zeugnisse für die Möglichkeit solcher rapider Kuren" gelten läßt. Im Unterschied übrigens von Lc. 8, 48. 17, 19. 18, 42 (= Mc. 10, 52) und der Inschrift Dittenberger 802 kennt Phil. die psychische Disposition des Kranken, seine πίστις, nicht als Vorbedingung für den Eintritt der Genesung.

3) Man denke an die Bedeutung dieses Glaubens für das Strafrecht; cf. Mommsen, Röm. Strafrecht, Leipzig 1899, S. 641.

4) Auf diese Weise erklärt es sich zugleich, daß so wenig Zitate aus des Meisters Schrift angeführt sind. Man hatte sie nicht zur Hand, sondern beschränkte sich auf einzelne im Gedächtnis haftengebliebene Sätze.

den gleichfalls in solchem Milieu entstandenen Zeugnissen der urchristlichen „Literatur“ erging, so geschah es auch hier: sie wurden außerhalb ihrer Ursprungsschicht bekannt. Die ein erstes Mal fixierte Überlieferung drang in die literarischen Kreise ein, in denen ohnehin für Apollonius Interesse herrschte, und wurde dort zu einer neupythagoreischen Streitschrift wider Euphrates ausgestaltet. So entstand das Bild, das Philostrat vorfand und an dem er nichts Wesentliches mehr ändern konnte oder wollte; hat er doch noch Züge, die der gleichen Schicht entstammten, hinzugefügt, so die Dämonenaustreibung. Daß bei einer solchen Wanderung von einer sozialen Schicht in die andere das Verständnis für das Innerliche, für die psychischen Vorgänge, am ehesten verloren ging, ist leicht erklärlich. Was wüßten wir wohl von dem inneren Leben Jesu, wenn nicht die Überlieferung des N. T. in der Gestalt auf uns gekommen wäre, die sie in den Kreisen, denen wie Jesus selbst so die Urgemeinde sozial angehörte, erhalten hat! Die deutlichste Folge war hier die: was für Apollonius das Ergebnis zweier Faktoren war, der göttlichen Offenbarung und seiner sie aufnehmenden Seele, wurde von außen als eine rätselhafte Erscheinung, sei es im Wort oder in der Tat, aufgefaßt und diese falsch interpretiert.

So ist es gekommen, daß man dem Apollonius übernatürliche Macht zusprach. Ihn zu vergotten, mag ein zweites Motiv mitgewirkt haben. Nicht nur der Gott ist ja im Besitz solcher Kräfte, sondern auch der Myste. Magische Fähigkeiten sind nicht notwendig und immer den Göttern abgezwungen, sondern werden von ihnen als Gaben verliehen.[1]) Je enger die Beziehungen sind, die zwischen Gott und Menschen bestehen, der zu ihnen als ihr Priester oder ihr Myste in ein besonderes Verhältnis tritt, desto mehr solcher Gaben kann er erlangen, desto inniger wird in ihm die Verschmelzung des göttlichen und des menschlichen Faktors, desto stärker seine Vergottung. So war es dann nicht schlechthin Unerhörtes, was die Anhänger von Apollonius aussagten. Wer in ein Mysterium eingeweiht war, kannte die Vorstellung von dem θεῖος ἄνθρωπος, in dem sich nach Reitzensteins schöner

1) cf. z. B. Od. X 302 f. und Ovid, Metamorphosen VII 194 ff.

Definition „tiefstes Erkennen, Seher- und Wunderkraft und eine Art persönlicher Heiligkeit verbindet“ (Myst.-Rel. S. 12). Nimmt man endlich die göttliche Verehrung des Kaisers und der Glieder seines Hauses[1]) sowie anderer hervorragender Männer[2]) hinzu, so ergibt sich auch von hier aus eine psychische Disposition, die die Vergottung des Apollonius gestattete. Warum man gerade an ihm diesen Akt vornahm, ist hoffentlich deutlich geworden. Seine faszinierende Erscheinung, die geheimnisvolle Art seiner Worte, seine Selbstaussagen von einer besonderen Reinheit und Klarheit seiner Seele, seine Reisen in ferne Länder und manche wunderbare Tat, das alles empfahl ihn dem religiösen Sehnen seiner Tage, als den von vielen erwarteten Menschgewordenen, mindestens als ein „Mittelding zwischen Gott und Menschen“ (Heinrici S. 7).

Haben wir so den Inhalt des Selbstbewußtseins des Apollonius umschrieben und gezeigt, wie die Lehre von ihm hat entstehen können, so gilt es, einen letzten Einwand zu erledigen, der gegen unsere Darstellung gemacht werden könnte, den nämlich, es sei unter den Motiven der Entwicklung die Christusfeindschaft vergessen worden. Die Verhandlungen über dies Thema haben die Apollonius-Forschung lange genug mit einer nicht eben geringen nervösen Stimmung belastet. In einer Hinsicht freilich hat diese Erörterung fördernd gewirkt: für die Entwicklung der christlichen Gewißheitslehre. Zwar hilft sich Arnobius[3]) noch dadurch, daß er die Realität der von berühmten Zauberern, unter denen er den Apollonius nennt, überlieferten Wunder bezweifelt und selbst erst solche zu sehen verlangt, und Diodor von Tarsus[4]) müht sich, einen äußeren Unterschied zwischen den Wundern Jesu und denen des Apollonius aufzuzeigen: dieser bedürfe der

---

1) cf. z. B. die göttliche Verehrung der Julia Domna nach dem o. S. 51 Gesagten.

2) Ein reiches Material bietet Harnack: Dogmengeschichte I⁴ S. 138 Anm. 1.

3) Adv. nationes I 52 (CSEL IV S. 36): experiri libet et recognoscere, an cum suis efficere deis possint, quod ab rusticis Christianis iussionibus factitatum est nudis.

4) Diesem weist Harnack TU XXI 4 die unter Justins Namen laufenden *Ἀποκρίσεις πρὸς τοὺς ὀρθοδόξους* zu. Es handelt sich um Frage 24.

Materie für seine *τελέσματα*, jener nicht. Lactanz aber gibt entschlossen den gesamten Wunderbeweis auf und zieht sich auf den Weissagungsbeweis zurück.[1]) Euseb endlich verzichtet grundsätzlich darauf, die Überlegenheit des Herrn aus allen möglichen Einzelheiten, seien es nun Wunder oder Weissagungen oder die Bewährung seiner Lehre als Kraftquelle für seine Anhänger, zu erweisen; er verwendet dafür die Risse in der Überlieferung von Apollonius, um aufzuzeigen, daß es bei diesem sich um keine außergewöhnliche Erscheinung handle.[2]) Die Geschichte dieser Entwicklung von Lactanz bis Heinrici zu verfolgen, wäre eine Aufgabe für sich. Für uns muß es sich vielmehr darum handeln, zu untersuchen, ob Feindschaft gegen das Christentum oder wenigstens, wie Baur wollte, eine gewisse Rivalität gegen dieses die Überlieferung beeinflußt hat.

Soviel ist sofort sicher, daß das Selbstbewußtsein und die eigene Lehre des Apollonius christlichen Einfluß nicht zeigen Wie ihm das Gefühl der eigenen Sündhaftigkeit in dem Maße fehlt, daß er *τὰ ὀφειλόμενα* erbittet[3]), so mangelt ihm das Streben, Irrenden zurechtzuhelfen, so sucht man vergeblich bei seinen Göttern, auch bei dem einen, der nur geistig verehrt werden darf, nach dem Spezifikum der christlichen Gotteserkenntnis, dem *ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν* (1. Joh. 4, 16). Gerade in diesem zentralen Punkte bewährt sich Nordens Satz nicht, daß „der Unterschied in dem Spezifikum der Gnosis, die jeder als die wahre pries . . .

---

1) Disce igitur . . . non idcirco a nobis deum creditum quia mirabilia fecit, sed quia vidimus in eo facta esse omnia quae nobis adnuntiata sunt vaticinio prophetarum . . . Non igitur suo testimonio . . . cui enim de se dicenti potest credi — sed prophetarum testimonio qui omnia quae fecit ac passus est multo ante cecinerunt, fidem divinitatis accepit quod neque Apollonio neque Apuleio neque cuiquam magorum potuit aut potest aliquando contigere, Inst. Div. V 3 (CSEL XIX p. 407). Wie stark freilich trotzdem in der Populartheologie mit dem Wunderbeweis gearbeitet wurde, zeigen die jüngeren der apokryphen Apostelgeschichten.

3) cf. vor allem Kap. 4. Gelegentlich nimmt allerdings auch er seine Zuflucht zur Annahme von dämonischer Hilfe, so Kap. 25.

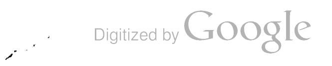
3) Den Unterschied dieses Gebetes von dem Vaterunser arbeitet Reville (a. a. O. S. 223) gut heraus: en vrai païen il réclame au dieux ce que lui est dû.

durch Berührungspunkte bis zu einem gewissen Grade ausgeglichen wurde“ (a. a. O. S. 6). Von einer bewußten und gewollten Gegensätzlichkeit gegen das Christentum und seinen Stifter findet sich aber keine Spur; es handelt sich um einen Frömmigkeitstypus, dessen Wurzeln durchaus in der hellenischen Welt liegen.

Die Parallelisierung mit Christus wäre also, wenn sie überhaupt besteht, auf Konto der späteren Überlieferung zu setzen. Daß diese mindestens nicht in allen Teilen durch dieselbe beherrscht ist, wird zunächst durch I 4 und 6 nahegelegt.[1]) Auch die Maximus-Erzählungen sind frei davon. Anders liegen die Dinge scheinbar, sobald wir uns den Damis-Memoiren zuwenden. Allein gerade die Stücke, die zum Beweis der Abhängigkeit der Gesamtdarstellung am notwendigsten waren, die Dämonenausstreibungen und die Totenerweckung, haben wir dieser Quelle absprechen müssen; auch von den Erzählungen, die erforderlich sind, um den Gang der Biographie dem der Evangelien anzugleichen, fallen mehrere außerhalb des Rahmens der Ekphatnismata, so die Geburtserzählungen (I 4 f.), die „Höllenfahrt“ (VIII 19) und die Damascus-Szene (VIII 31). Andere Züge, so der mißverstandene Meister, so die Krankenheilungen[2]) (IV 1), sind nicht auf die Evangelien einer- und „Damis“ andererseits beschränkt. Das Gesamtbild aber, das „Damis“, in diesem Punkte nach dem eben Gesagten den historischen Tatbestand richtig wiedergebend, von Apollonius und seinem Wirken entwirft, ist, wie Göttsching ausführlich dargetan hat, von dem des Sündenheilandes, der die Mühseligen und Beladenen zu sich rief, so grundverschieden, daß man ihm nicht unterschieben kann, er habe versucht, in Apollonius ein Gegenstück zu Jesus zu zeichnen. Nur darum kann es sich handeln, ob etwa einzelne Stücke, die er bietet, direkt

1) Zum ursprünglichen Sinn dieser Berichte cf. Jessen a. a. O. S. 4.

2) III 38 scheidet aus den Damis-Stücken, wie wir sahen, aus; IV 10 ist, wie die doppelte Erwähnung des Apotropaios zeigt, nicht völlig einheitlich; es scheint, als ob der heutige Text durch Kombinierung an sich getrennter Erzählungen (Entlarvung eines Dämons wie IV 20, 25; Beseitigung der Pest) zustande gekommen wäre. Der Grundstock, und zwar die Pestheilung, muß dem „Damis“ zugeschrieben werden, wenigstens hat Phil. ihn bereits als Bestandteil der Ap.-Tradition gekannt.



oder indirekt aus dem Evangelium stammen. Besonders nahegelegt ist eine solche Vermutung bei VIII 11 f., dem Berichte von dem Auftauchen des totgeglaubten Apollonius vor Damis und Demetrius im Nymphäum zu Dikäarchia. Auch Göttsching rechnet hier mit der Möglichkeit, daß „ein Zug aus der neutestamentlichen Erzählung, wie sich die allgemeine Vorstellung derselben bemächtigt hätte“ [1]), verwendet sei. Allein selbst dieser vorsichtigen Formulierung steht doch die Schwierigkeit entgegen: war wirklich das Johannes-Evangelium zur Zeit der Abfassung des Damis-Buches, also spätestens um 150 p. Chr.[2]), auf die „allgemeine Vorstellung“ von solchem Einfluß gewesen, wie hier vorausgesetzt ist? Eine derartige Annahme wäre aber erforderlich, da eine Bekanntschaft des „Damis“ mit Joh. 20 aus stilistischen Gründen höchst unwahrscheinlich ist.[3]) Auch aus VIII 22 eine Bekannt-

---

1) a. a. O. S. 103. — Mit den apokryphen Akten teilt unsere Stelle die wunderbare Schnelligkeit der Reise des Ap., die hier absichtlich ungeklärt bleibt, dort vielfach auf allerhand phantastische Gründe zurückgeführt wird (cf. besonders die syrischen Philippus- [Lipsius II 2 S. 12] und die koptischen Akten des Andreas und Bartholom. [id. II 2 S. 76]). Gemeinsam ist nur die Annahme einer fabelhaft kurzen Reisedauer (eine solche cf. auch lat. mirac. Thom.), nicht die Einzelausmalung. Die Wurzel des Motivs mag auf griechischer Seite im Phäakenschiff, auf christlicher in Stellen wie 1. Reg. 18, 12, griech. Anh. zu Dan. 35, zu suchen sein.

2) Die Datierung der Damispapiere ist immer bis zu einem gewissen Grade problematisch, da wir die einzelnen Stadien ihrer Geschichte nur ahnen, aber nicht zweifelsfrei fixieren können. Eine gewisse Zeit muß nach dem Tode des Ap. verflossen sein — Corssen (Z. n. W. 1913 S. 314) nennt als terminus ante quem non den Tod des Nerva —, bevor sie die Gestalt erreichten, in der Phil. sie vorfand. Andererseits möchte ich sie nicht zu spät ansetzen, da sie sonst der Umstand nicht erklärt, daß der echte Ap. noch so deutlich greifbar ist. Der Erstarrungsprozeß muß verhältnismäßig rasch erfolgt sein.

3) Phil.: *λάβου μου, κἂν μὲν διαφύγω σε, εἴδωλόν εἰμί σοι ἐκ Φερσεφάττης ἧκον, εἰ δὲ ὑπομείναιμι ἀπτόμενον, πεῖθε καὶ Δάμιν ζῆν τέ με καὶ μὴ ἀποβεβληκέναι τὸ σῶμα. Οὐκέθ' οἷοι ἀπιστεῖν ἦσαν*; Joh.: *φέρε τὸν δάκτυλόν σου ὧδε καὶ ἴδε τὰς χεῖράς μου καὶ φέρε τὴν χεῖρά σου καὶ βάλε εἰς τὴν πλευράν μου καὶ μὴ γίνου ἄπιστος ἀλλὰ πιστός.* Könnte man noch versucht sein, in dem *ἀπιστεῖν* eine Nachwirkung von *ἄπιστος* zu sehen, so spricht der Fortgang bei der Erzählung (dort das Bekenntnis *ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου*, hier das daneben farblose *ἀναστάντες ἐξεκρέμαντο τοῦ ἀνδρὸς καὶ ἠσπάζοντο ὑπέρ τε τῆς ἀπολογίας ἠρώτων*) entschieden gegen eine solche

schaft mit Johannes konstruieren zu wollen, ist sehr gewagt, da in der hellenistischen Kunst das Bild des „guten Hirten“ [1]) (als Darstellung vor allem des Hermes [2]) oder Attis [3])) weitverbreitet war und eine literarische Benutzung des neutestamentlichen Berichtes hier gleichfalls als ausgeschlossen gelten darf. [4]) Vor allem aber ist folgendes zu sagen: wäre in diesem Falle unter sinngemäßer Anwendung des von Baur für Philostrat Ausgeführten auf diese seine Quelle die Abhängigkeit des „Damis“ von Johannes anzunehmen, so dürfte man auf halbem Wege nicht stehen bleiben, sondern es müßte mit gleichem Rechte seine Bekanntschaft auch mit den Synoptikern behauptet werden. VII 41 müßte dann als Nachahmung von Matth. 26, 32. 28, 7. 10. 16 zu gelten haben, die zwei Freunde in VIII 11 f., die in Klagen sich ergehen, als der Meister zu ihnen tritt, als solche von Lc. 24, 13 ff. Ja, nicht einmal die Synoptiker würden ausreichen. Auf die große Ähnlichkeit der Schicksale unseres Mannes mit denen des Paulus haben wir eingangs verwiesen, und wir müssen sie hier kurz streifen, um sie später zu erklären; die dort skizzierten parallelen Stücke finden sich in den Damispapieren einer-, der Apostelgeschichte und den paulinischen Briefen [5]) mit Einschluß der Pastoral-

---

Annahme. Hätte Damis den biblischen Text gekannt, so hätte er es sich kaum entgehen lassen, das Bekenntnis von VII 38 erneut als begründet zu erweisen. Hingegen hat Baur darin Recht, daß auf den Unterschied, daß es sich bei Ap. um das Auftauchen eines vom Tode Geretteten, bei Jesus um das Erscheinen des vom Tode Erstandenen handelt, auf Grund von VII 41 VIII 4 kein entscheidender Wert zu legen ist (a. a. O. S. 150), und das um so weniger, als wir nicht wissen, ob die Erzählung nicht ursprünglich zu jener Reihe gehörte, die Ap. im Kerker sterben ließ.

1) cf. im allgemeinen: Hennecke, Altchristl. Malerei u. altchristl. Literatur, Leipzig 1896, S. 249 ff.

2) cf. Holtzmann, J. P. Th. 1884 S. 93 u. Heinrici, Th. St. Kr. 1882 S. 738 f.

3) cf. Hepding, Attis, seine Mythen u. sein Kult, Gießen 1903, S. 103, Anm. 2, u. die Lampe bei Garucci, Storia del' Arte Cristiana VI, Prato 1880, Tafel 474, 2.

4) Phil.: *ἵνα μὴ ἐμπίπτωσι τῇ ποίμνῃ οἱ λύκοι*; Joh.: *ὁ λύκος ἁρπάζει αὐτὰ [τὰ πρόβατα] καὶ σκορπίζει.*

5) *οἱ ἐκ Καίσαρος οἰκίας* des Philipper-Briefes (4, 22, deren Namen die Passio Pauli cap. II ff. kennt) wären etwa der heimlich auf Seiten des Ap.

briefe[1]) andererseits, so daß, was jene anlangt, viel eher die Absicht angenommen werden müßte, zu Paulus als zu Jesus ein Gegenstück zu liefern. Läge es dann nicht sogar nahe, Nordens Hypothese umzukehren und VI 3 für ein verunglücktes Zitat aus Act. zu halten? Aber selbst hiermit wäre noch nicht auszukommen; auch die Apokalypse mußte herangezogen werden: Nero als das vielköpfige Tier in Apc. 13 und IV 38. Man sieht, in welche Unmöglichkeiten eine solche Annahme literarischer Benutzung biblischer Schriften hineinführen müßte: in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts ist das N. T. fast in dem Umfang, den es bei Irenäus erreicht hat, in größerem, als dem Celsus[2]), einem Nichtchristen, bekannt. Das Beispiel des letzteren zeigt zugleich, daß mit einer Herabsetzung der von uns angenommenen Entstehungszeit um etwa ein halbes Jahrhundert, die Norden (a. a. O. S. 37 Anm. 1) auf Grund einer Vermutung A. von Gutschmids für erwägenswert hält, die Wahrscheinlichkeit für eine Abhängigkeit von biblischen Schriftstellen nicht größer wird. Celsus hat mit wissenschaftlichem Eifer sich gemüht, die Urkunden des Christentums sich zugänglich zu machen. Es ist ihm nicht für alle gelungen; bei „Damis" aber ist von solchem Streben wie von wissenschaftlichem Geiste überhaupt nichts zu spüren.

Wir wenden uns nunmehr abschließend der dritten für uns erreichbaren Stufe in der Entwicklung der Lehre von Apollonius zu: der Darstellung des Philostrat. Wir sahen, wie ein „allerhöchster Befehl" ihn veranlaßte, sich mit dem Apollonius-Stoffe zu beschäftigen, und zwar in freundlichem Sinne; wie er, der innerlich seinem Helden verständnislos gegenüberstand, seine wahre Gesinnung nur in gelegentlichen rationalistischen Glossen betätigte,[3])

stehende Telesinus und vor allem Aelian. Der Zug, daß von den römischen Wächtern des Gefangenen einige von ihm gewonnen werden, findet sich auch in dem Martyrium Petri V.

1) Es ist nicht „völlig unverständlich", wenn Baur in 2. Tim. 4, 16 sich an den allein vor dem Kaiser stehenden Ap. erinnert fühlt. Die Beziehung ist nicht gesuchter, als die zwischen VIII 11 f. u. Joh. 20.

2) cf. P. R. E.[3] III S. 774 (Neumann).

3) Daß Phil. auch in der Vita Ap. der Sophist blieb, als der er in seinen sonstigen Schriften begegnet, weist Göttsching a. a. O. S. 61 ff. im einzelnen nach. Es gehörte aber nun einmal in einer Zeit, in der *οὐδὲ βασιλεῖς ἀπηξίουν*

wo die ihm vorliegenden Nachrichten ihm gar zu phantastisch erschienen, wie ihn endlich die gegen alles Zauberwesen gerichtete Stimmung am Kaiserhofe dazu zwang, Apollonius gegen den Verdacht der Goetie zu verteidigen, die Mantik aber dabei zu schonen. Ist aber so die geistige Atmosphäre des Kreises um Julia Domna als ausschlaggebend für die Darstellung des Philostrat erwiesen, so fragt es sich, ob nicht gerade von hier aus eine christenfeindliche Tendenz wahrscheinlich ist. Man hat der Julia Domna eine großartige reformatorische Mission zuschreiben wollen[1]), in ihr wohl auch die Urheberin des Ediktes von 201 gesehen, allein die geistige Bedeutung ihres Kreises[2]) und ihrer Person hat Göttsching (a. a. O. S. 74ff.) auf die gebührende Einschätzung zurückgeführt. Immerhin könnte die Stimmung am Hofe so ausgesprochen christentumsfeindlich gewesen sein, daß sie auch ohne religionspolitische Absichten jedem diesem Milieu entstammenden Werke eine derartige Tendenz aufgeprägt hätte. Gegen eine solche Annahme spricht es — Jean Reville weist gegen A. Revilles in der Revue des deux mondes von 1865 erschienenen Aufsatz darauf hin —, daß Jesus weder genannt, noch wie Paulus in einem Teil der Pseudoclementinen durch Simon Magus, durch eine andere Figur vertreten ist.[3]) Läge eine bewußte Polemik vor, so wäre ein solcher Wink für die Leser wohl zu erwarten. Aber — würde Baur einwenden — die Gesamtanlage des Werkes ist doch zu sehr der der Evangelien parallel. Auch Kuno Fischer hat sich so stark von diesem Eindruck überwältigen lassen, daß er von der Vit. Ap. an die christenfeindliche Wendung der Magus-Sage überhaupt datiert.[4]) Dann wäre eins zu verlangen: daß gerade in den

αὐτὸν ὧν αὐτοὶ ἠξίουντο am kaiserlichen Hofe zum guten Ton, sich für Ap. zu begeistern. Auch Phil. mußte sich dieser Stimmung fügen, ohne doch aus seiner Haut herauszukönnen.

1) Vor allem J. Reville a. a. O. S. 193ff.

2) Diesen beurteilt selbst J. Reville a. a. O. S. 213 nicht allzu günstig.

3) a. a. O. S. 31. Zur Frage der antipaulinischen Tendenz der Petrus-Simon-Magus-Sage cf. Waitz, T. U. XXV 4 S. 202ff.

4) Goethes Faust, 2. Aufl., Stuttgart 1887, S. 30. Sicher ist eine genaue Kenntnis der Apollonius- und noch mehr vielleicht der Simon-Magus-Sage für das Faustproblem von großer Bedeutung, weniger in dem Sinne, als handle es sich um eine absichtliche Entlehnung von Motiven, als vielmehr in dem

Stücken, die Philostratus nicht fertig aus den Damis-Papieren, sondern aus der noch lebendigen Überlieferung nahm, die evangelischen Geschichten als Muster sich nachweisen ließen. Sicher ist das nicht der Fall bei den Geburtsgeschichten, innerhalb deren die Inbeziehungsetzung des Schwanengesanges zum Westwind (I 5) den Verfasser der Imagines (I 9, 11) als Urheber wahrscheinlich macht. Ein Vergleich mit den Erzählungen von der Geburt des Plato, Pythagoras usw.[1]) zeigt, daß sie diesen viel näher stehen als dem Mtth. und Lc. — In IV 45, wo übrigens eine Asclepiades-Geschichte, weil gleichfalls in Rom spielend, als Vorlage näher läge[2]), ist Philostrat, wie wir sahen, bemüht gewesen, das Wunder zu beseitigen, also sicher nicht zu Lc. 7, 11ff. ein Gegenstück zu bieten. Auch der Wortschatz spricht durchaus gegen eine Verwendung der biblischen Erzählung. Wohl aber scheint eine literarische Berührung zu bestehen bei der schon mehrfach gestreiften Entlarvung der Empuse IV 25. Man halte *ἔδειτο τὸ φάσμα μὴ βασανίζειν αὐτὸ* neben Lc. 8, 28 *δέομαί σου μή με βασανίσῃς*. Allein bei näherem Zusehen ergibt sich, daß *βασανίζειν* an beiden Stellen verschieden verwandt ist. Bei Philostrat ist das Wort im juristischen Sinne gebraucht und der Ton liegt auf der mit der Folter verfolgten Absicht, von dem Gemarterten die Wahrheit zu erfahren[3]), während bei Lc. — wie in den Parallelstellen, die die

---

anderen, daß wir durch Vergleichung dieser drei Sagenkreise einen Einblick in die innere Gesetzmäßigkeit derartiger Legendenbildungen erhalten. Besonders beachtenswert ist der gleiche Ausgang der Sagenentwicklung: Ap. verkündet Christum (bei Sidonius Apollinaris), Simon Magus begehrt den Geist (Act. 8, 18ff.), ja, ist einer Christus-Offenbarung teilhaftig geworden (Clem. Hom. XVII 19 ed. Dressel p. 351, 3), und Faust übersetzt das N. T.!

1) cf. Usener, Weihnachtsfest S. 71ff.

2) Apuleius Flor. 19. — Robertson (Evangelienmythen, Jena 1910, S. 82) will umgekehrt die evangelische Erzählung als Nachahmung des Philostrat verstehen, weil es sich in beiden Fällen um ein Mädchen aus vornehmem Hause handle und die Evangelien noch zeigen sollen, daß sie den wahren Rang des Jairus nicht mehr kennen. In welche Zeit rückt dann Mc., der nach Robertson die letzte Stufe darstellt?

3) Es ist bemerkenswert, daß in III 18 *βασανίζειν* ganz ähnlich gebraucht ist; Zweck des *βασανίζειν* ist Feststellung des Wesens, dort des Ap. selbst, hier der Empuse. Ist, wie es sehr wahrscheinlich ist, in der oben S. 56 dem Philostrat zugewiesenen Stelle V 12 *εἰδώλων* als gen. obj. zu *βασάνους* zu

stilistische Ähnlickkeit mit Vit. Ap. in viel geringerem Maße zeigen — die Bedeutung stark verblaßt und nur noch der Begriff des Quälens lebendig ist. Ist somit die Vermutung einer Nachbildung des Lebensbildes Jesu oder eine Bekanntschaft mit den kanonischen Evangelien auch für Philostrat recht unwahrscheinlich gemacht, so erhebt sich die andere Frage nicht minder dringend, wie denn dann die offenkundigen Gleichheiten in der Anlage und in so manchen Einzelheiten sich erklären. Aus bewußter Anwendung des gleichen literarischen Schemas auch nicht, denn Dibelius hat gezeigt, wie bei der Abfassung der Evangelien ganz andere Interessen wirksam waren als die, einen literarischen Typ nachzuahmen (a. a. O. S. 17), und wir haben gesehen, wie kompliziert unter literargeschichtlichem Gesichtswinkel gesehen der Entstehungsprozeß des Werkes des Philostrat sich darstellt. Die verschiedenen Stufen in der Entwicklung der „Damis"-Papiere zeigen ja in ihrem Ineinanderschieben ganz heterogener Stilgattungen, daß Rücksichtnahme auf diese den Verfassern ganz fern gelegen hat. Nur bei Philostrat selbst wäre eine Beachtung literarischer Formen möglich, allein der Stoff war, als er ihn

---

fassen, so ist auch sie für den gleichen Sprachgebrauch heranzuziehen. In II 18 ist „Damis" als Quelle nicht anzunehmen, daher möchte ich auch IV 25 wenigstens dem Wortlaut nach ihm absprechen und entweder beide Stellen dem Phil. zuschreiben oder annehmen, daß er IV 25 nach dem Muster eines ihm überlieferten Ap.-Wortes — eben des von III 18 — gestaltet hat, so wie er in I 1 bei der Erwähnung der *ἕτεροι θεοὶ, ὧν τὰ εἴδη καὶ τὰ ὀνόματα οὔπω τοὺς ἀνθρώπους γιγνώσκειν* wohl von *ἄγνωστοι θεοί* abhängig ist. Gerade diese Verwendung des *βασανίζειν* bei Phil. führt aber weiter. IV 25 zeigt auffallende Ähnlichkeit mit Act. Thom. 43 (zum „lüsternen Dämon" cf. auch III 38 und dazu die chinesische Fuchssage bei Stoll a. a. O. S. 45, u. VI 27). Man beachte nun, wie wichtig sowohl bei Lc., als in Act. Thom., als in Vit. Ap. die Erkenntnis des Wesens des Dämons dem Erzähler ist. Jesus fragt ihn nach seinem Namen — im Namen offenbart sich das Wesen! — Ap. erkennt kraft seiner angeborenen Gabe die Empuse (wie IV 10 den Dämon in dem Bettler), in Act. Thom. erzählt der Dämon seine Geschichte selbst, im Verschwinden aber *ἔδειξεν τὴν φύσιν αὐτοῦ ἐν ᾗ καὶ κατακαυθήσεται.* Dieser Zug muß also in derartigen Geschichten recht beliebt gewesen sein, vielleicht ergötzten sich die Hörer derselben daran ebenso mit einem geheimen Gruseln, wie unsere Vorfahren an dem „dummen Teufel" der Legendenspiele. Zu der Gadarenerszene cf. Joh. Weiß, Die Schriften des N. T., V[2] S. 119.

übernahm, schon zu weit fixiert, um solchen noch rein herausstellen zu können.

Eine andere Lösung wäre durch eine gelegentliche Notiz des Origenes (Adv. Cels. I 37 Koetzsch. p. 88) über die heidnischen Geburtsgeschichten im Vergleich zu denen des Evangeliums nahegelegt, nämlich die Gleichheit der hier wie dort wirksamen psychologischen Motive für die Ähnlichkeit der Berichte verantwortlich zu machen. Allein auch dagegen erheben sich Bedenken. War wirklich die psychische Einstellung der Apollonius-Jünger diesem gegenüber die gleiche wie die der Jesus-Jünger zu ihrem *Κύριος Ἰησοῦς?* Es fehlt die Glut der Parusie-Erwartung, es fehlt der Schwung der messianischen Begeisterung, es fehlt — und das ist das Ausschlaggebende — das Gefühl, daß diese Person ein neues als göttlich erfahrenes Lebensprinzip, das zur *μετάνοια* ruft, in die Welt bringt. Oder anders ausgedrückt: es fehlt das die Person des Anhängers in der Tiefe aufrüttelnde, demütigende, dann aber beseligende Erlebnis. Mag die reflektierende, das Erlebnis verarbeitende Dogmen- und Lehrbildung hier und da Züge aufweisen, die in der Entwicklung der Lehre von Apollonius uns entgegentreten — ich denke da vor allem an den Einfluß der Mysterienreligionen — für die Entstehung des synoptischen und auch des johanneischen Lebensbildes Jesu und desjenigen des kappadozischen Neupythagoreers waren wesensverschiedene psychische Motive maßgebend. Auch fehlte hier gerade das, was dort von so großem Einfluß war: der schützende Charakter der Predigt, die im Bewußtsein der Notwendigkeit unbedingter Wahrhaftigkeit geschah, die in dem Charakter des Zeugnisses — Act. 1, 8 und öfter —, der der christlichen Verkündigung bewußt innewohnte, sicher verankert war.

Somit sind wohl die Verschiedenheiten ohne weiteres selbstverständlich, aber die Ähnlichkeiten in der Anlage nicht. Ich sehe zur Erklärung dieser nur eine Möglichkeit, die Annahme eines volkstümlichen Erzählungstyps, der ein lebendiges unliterarisches Biographienschema darstellte. Dieser mag, was die Form der Apomnemoneumata betrifft, dem Werke des Xenophon, hinsichtlich der Reisearetalogie der Odyssee insofern verwandt sein, als das Kunstwerk auf Veredelung jener naiven Art, von

Reden, Taten und Fahrten berühmter Männer zu erzählen, beruht und im Verlauf der Entwicklung sich an jener Art immer aufs neue verjüngt hat, wie auch umgekehrt die literarische Ausprägung die volkstümliche Erzählung beeinflußt hat.[1]) Direkte literarische Beziehungen der Evangelien und der Vit. Ap. untereinander muß ich ablehnen.

Ablehnen muß ich es auch, in Act. 17 eine literarische Kopie von περὶ θυσιῶν zu sehen. Mir scheint, Norden rechnet auch hier wie bei dem Logion Matth. 11, 25 ff.[2]) zu rasch mit schriftstellerischer Abhängigkeit. Seine eigene, auf den ersten Blick in der Tat frappierende Nebeneinanderstellung der gleichen Züge (a. a. O. S. 47) mag ihn irregeführt haben. Aber was hat der Nachweis, daß die Heimat des Paulus und die des Apollonius einander benachbart sind, mit der Frage einer literarischen Abhängigkeit zu tun, was die Behauptung des etwa gleichzeitigen Aufenthaltes in Athen? Zudem stehen den Gleichheiten — darin hat Harnack recht — doch auch bedeutende Abweichungen gegenüber (T. U. XXXIX 1 S. 40); und wenn auch die Verwendung des Unbekannten Gottes über das, „was überhaupt nicht verschieden sein konnte“, hinausgeht, so reichen doch die Gleichzeitigkeit, die Gleichheit der Absichten und die dadurch begründete Gleichheit der Methode der Missionsarbeit und -predigt zur Begründung der Parallelität der Reden aus, weil Altäre ἀγνώστων θεῶν auf griechischem Boden nach Nordens schönen Ausführungen

1) Man denke etwa an die Nachwirkung, die die Lebensbeschreibung des Cyprian durch Pontius (cf. Harnack T. U. XXXIX 2) gehabt hat. Gewiß ist sie der Archetypus für all die konventionellen Bischofsbiographien des Frühmittelalters gewesen; aber ob der brave Mönch in seiner Zelle, der das Leben weiland Seiner Hochwürden schrieb, stets den Pontius oder eine andere Biographie zur Hand hatte oder ob nicht das Normalbild eines echten Bischofs ihm innerlich gegenwärtig war und der jeweils zu Schildernde ganz unwillkürlich die Züge des Typus annahm? Immerhin wird hierbei der Einfluß der Literatur noch bedeutend stärker gewesen sein, als er im ausgehenden Hellenismus in den Schichten, in denen in Palästina die Evangelien, in Alexandrien und anderen Städten die Erzählungen von Ap. sich niederschlugen, angenommen werden darf, in denen aber „die Macht der Tradition auf formalem Gebiete . . . unberechenbar groß war“ (Norden S. 133).

2) cf. Feine, Theol. d. N. T.[3] S. 68.

(a. a. O. S. 83ff.) über das Unhellenische dieses Terminus so wenig zahlreich sein mußten, daß für einen Missionsredner, wollte er überhaupt von einer Altarschrift ausgehen, in Athen die Anknüpfung an jene in Phaleron sich von selbst nahelegte. Nur wenn sich nachweisen ließe, daß derjenige, der die Rede in Act. 17 niederschrieb, über das, was Paulus damals verkündigt hatte, ohne Überlieferung war, wäre Nordens Beweisführung zwingend. Das aber ist nicht der Fall. Vielmehr hätte einer, der den Ereignissen fern stand, sicherlich nicht die schöne Paulus-Predigt komponiert, um dann sofort zu versichern, daß sie praktisch nur ganz geringen Erfolg hatte. Hier kann nur ein gut unterrichteter Mann als Schreiber in Frage kommen, der eine Rede des Apostels, wie sie ihm von Ohrenzeugen überliefert war,[1]) niederlegte, wobei möglicherweise die individuellen hinter den typischen Zügen stärker zurücktraten.[2]) Daß sich ihm dabei der Plural in den Singular verschob, ist ohne pia fraus erklärlich, wenn man sich ein Dreifaches vergegenwärtigt: 1. daß in der hellenischen Religiosität die singularische Formel vertreten war,[3]) 2. — darin wenigstens wird Birt recht behalten — daß es anonyme Altäre mit singularischer Weihung gab, und 3. endlich, daß Paulus, wenn er an jenen Altar anknüpft, sicherlich sie benutzt hat, um die Verkündigung des Einen anzuschließen, wozu sich auch von der pluralischen Formel die Brücke schlagen ließ, wie gerade *περὶ θυσιῶν* uns lehren kann.

Endlich ist das Verhältnis der Vit. Ap. zu den apokryphen Akten noch grundsätzlich zu klären. Daß diese, vor allem die Thomas-Akten, aufs engste mit hellenistischen Reiseerzählungen zusammengehören, ist nicht zu bezweifeln; wie man das gemein-

---

1) Ohrenzeugenschaft des Lukas ist durch die von Corssen (Z. n. W. 1913 S. 317ff.) aufgezeigten Unstimmigkeiten in der äußeren Situation allerdings ausgeschlossen, auch nach 1. Thess. 3, 1 nicht anzunehmen.

2) Ähnlich Headlam: He may possibly have summed up in a typical speech the characteristics of St. Paul's preaching before certain classes of hearers. Dictionary of the Bible I S. 34.

3) Norden a. a. O. S. 124 abschließend: „Der singularische ἄ. θ. beruhte ja . . . nicht auf Erfindung, nur auf einer Altarinschrift hatte er, eine religions-philosophische Abstraktion, freilich keinen Platz.“

same literarische genus bezeichnen will, ist dieser grundlegenden Tatsache gegenüber eine Frage zweiter Ordnung.[1]) Es gehört nun für mich zu dem Dankenswertesten der Reitzensteinschen Ausführungen über Apollonius, daß er nachgewiesen hat, wie nicht die Endstufe der Entwicklung, die Vit. Ap. des Philostrat, sondern eine Zwischenstufe, die Ekphatnismata, mit den apokryphen Akten auf einer Linie liegt. Ich möchte das noch etwas weiter ausführen und begründen.

Jener volkstümliche Erzählertyp, den wir zur Erklärung der Gleichheiten zwischen den Evangelien und der Vit. Ap. heranziehen mußten, beginnt ja schon bei Lukas leise der Reiseliteratur sich anzunähern, noch ohne Beeinflussung des Inhalts durch die Form. Die Persönlichkeit Jesu — darin hat v. Dobschütz unbedingt recht (a. a. O. S. 97) — war eben zu überragend gewesen, um sein Leben romanhaft in den Teilen aufzuputzen, in denen alte, zuverlässige Erzählungen vorlagen. Auch die Gestalt des Paulus ist von solchen Zutaten verhältnismäßig verschont geblieben (doch cf. die Act. P. et Thecl.). Anders bei den übrigen Aposteln einer- und Apollonius andrerseits. Für jene — selbst für Petrus im Vergleich zu dem einzigartigen Reichtum der paulinischen Briefe — lag keine so feste Überlieferung vor, daß die Lust zu fabulieren sich ihrer nicht hätte bemächtigen können. Bei Apollonius aber mußten die Wundererzählungen, die der ältesten Schicht der Überlieferung angehörten, geradezu dazu reizen, diese Seite weiter auszugestalten, vor allem seitdem die Erinnerung an die höheren Züge seiner Person und seiner Lehre weniger lebendig zu werden begannen. Auch Philostrat hat nun seine Freude an den Schilderungen fremder Länder und Leute, auch er sucht Staunen zu erregen; aber dennoch würde die Form der Aretalogie reiner zutage treten, wenn wir die Ekphatnismata noch in unveränderter Fassung vor uns hätten. Seine magiefeindliche Tendenz, seine über das Wunder und seine Möglichkeit reflektierende Art (cf. IV 45 u. o. S. 54) haben zerstörend gewirkt. So kommt es, daß scheinbar die Vit. Ap., mögen auch einzelne Züge die Phantastik

1) cf. E. v. Dobschütz: Deutsche Rundschau 1902, 7, S. 87 ff. und dagegen Reitzenstein, Wundererz. S. 35 Anm. 2.



der apokryphen Akten erreichen[1]), als Ganzes der kanonischen Apostelgeschichte[2]) näher steht als ihnen: der Glaube an ihren Helden, den sie wecken will, ist nicht Wunderglaube, der in der Zahl und der Unwahrscheinlichkeit der Mirakel den Beweis der Gottgesandtheit sieht. Noch in anderer Hinsicht ist vielleicht durch Philostrat künstlich ein Unterschied von jenen geschaffen. Während sie auch dort, wo die alte Überlieferung einen Boten des Evangeliums hochbetagt in Frieden abscheiden läßt, je länger je mehr sich mühen, ihm die Märtyrerkrone anzudichten[3]), hat er seinem Helden ein gewaltsames Ende erspart. Reitzenstein will freilich die Tilgung der Hinrichtung bereits den Ekphatnismen zusprechen, allein, da die Lebedea-Szene m. E. aus anderer, selbstständiger Überlieferung stammt, wird seiner Auffassung die Hauptstütze entzogen.[4]) Der Tod im Kerker wäre ja die beste Widerlegung aller Gerüchte von einer Verleugnung seines Lebensideals durch Apollonius gewesen; ich halte es nicht für unwahrscheinlich, daß Damis ihn geboten hat. Das Verschwinden aus dem Gerichtssaal müßte dann von Philostrat unter Benutzung eines auch sonst nachweisbaren Motivs erfunden sein, um die Vision beim Tode Domitians der übrigen Überlieferung einzugliedern.

Besonders nahe stehen die Ekphatnismata den apokryphen Akten noch dadurch, daß hier wie dort neben dem Streben zu unterhalten die Absicht zu bekehren lebendig ist. Warnen jene vor den Cynikern, so diese in allererster Linie vor dem Geschlechts-

---

1) Ich denke etwa an den redenden Baum (VI 10) im Vergleich zu den redenden Tieren. Reiches Material dazu s. bei Ficker (Hennecke II S. 429f.). Ob aber die durch Vit. Ap. VI 31 gesicherte Bezeichnung der Cyniker als *κύνες* dem Verfasser der Act. Petr. wirklich die Herübernahme dieses Motivs erleichtert hat?

2) Nichts charakterisiert den Unterschied zwischen der kanonischen und den apokryphen Apostelgeschichten besser als ein Vergleich von Act. 17 mit der bei Johannes von Salisbury erhaltenen Predigt in Athen der Act. Pauli (cf. Rolffs bei Hennecke II S. 365). Nach letzterer begründet P. die Gottheit Jesu auf seine staunenswerten Wunder, Act. 17 kennt nur ein von Gott gewirktes Wunder: die *ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν*.

3) cf. die lateinische Passio Philippi im Vergleich mit den älteren *περίοδοι Φιλίππου* und dazu Lipsius II 2 S. 25 Anm. 1 und S. 50f.

4) Ausdrücklich auf Damis zurückgeführte Stellen, wie VIII 11f., würden davon nicht betroffen (cf. o. S. 74): der *θεῖος ἀνήρ* „lebt, ob er gleich stürbe" (cf. auch VIII 31!).

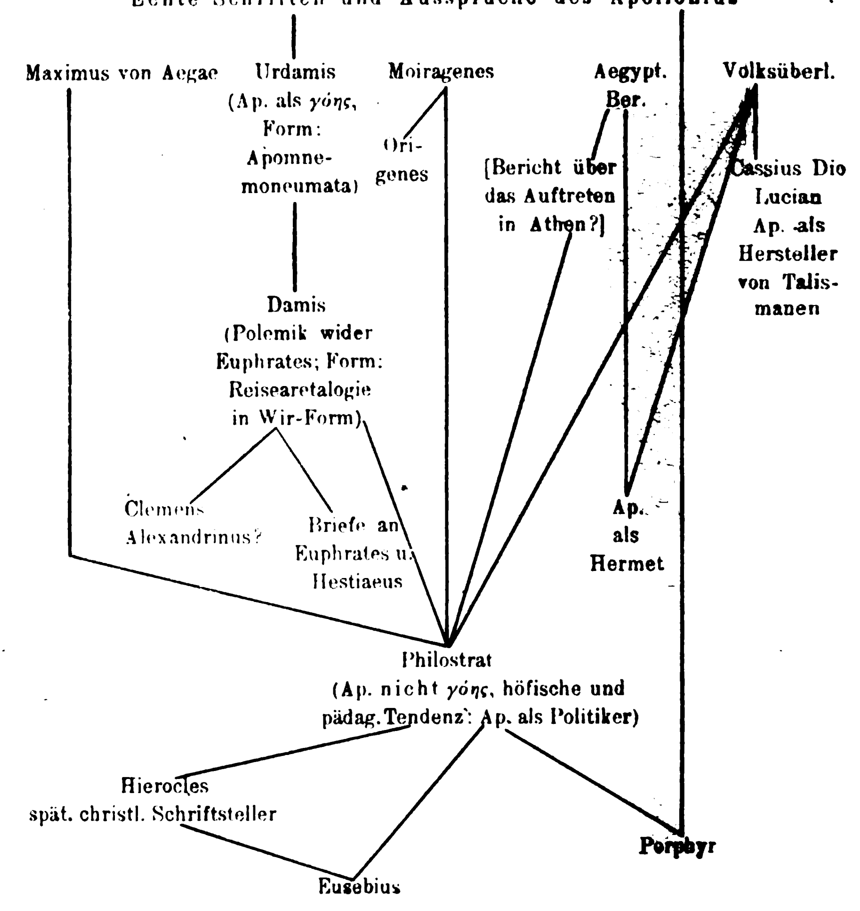
verkehr, kämpfen jene wider ein Lebensideal, das von dem ihres Helden so verschieden nicht war, so diese, soweit sie gnostischen Ursprungs sind, gegen das dem ihren doch so nahestehende katholische Christentum. Der der Gattung von ihrem Ursprung her anhaftende Zug zur Verherrlichung des Gottes, dessen ἀρετή der Wanderprediger verkündigt, ist hier wie dort erhalten: an Stelle des Herrn Serapis ist auf der einen Seite Helios-Apollo, auf der anderen der κύριος Ἰησοῦς getreten. Es erhöht den Reiz zu sehen, wie dabei die Frage nach dem inneren Abstand von dem jeweils bekämpften Gegensatz durchaus nebensächlich ist. Daß es trotzdem ungerecht wäre, das spezifisch Christliche auch dieser Akten zu verkennen, hat v. Dobschütz gezeigt (a. a. O. S. 101ff.), und ich hoffe o. S. 46 diesen Fehler vermieden zu haben. Es ist letzten Grundes die gleiche Differenz wie zwischen dem historischen Apollonius und dem evangelischen Jesusbild, ein Unterschied in der Höhenlage der Gesinnung, die sich in den einzelnen Zügen offenbart.

Ich stehe damit am Ende meiner Ausführungen. Ein reiches Leben ist an uns vorübergezogen, einen edlen Menschen haben wir kennen gelernt, einen Gottsucher, der seine Seele rein halten wollte für der Götter Offenbarungen, aber doch auch befangen blieb in allerhand Aberglauben und Zauberwesen. Zugleich haben wir gesehen, wie der Unverstand der Seinen ihn vergottete, ihm einen Heiligenschein ums Haupt legte, den er nicht beansprucht hatte, bis schließlich Sophistenhand der Überlieferung von ihm die Form gab, in der sie noch heute fortlebt.[1]) Das Christentum hat er nicht gekannt und nicht bekämpft, und doch ist er die Veranlassung von viel Streit und Zwist unter den Theologen geworden, Ehrenrettungen und Verdammungen sind ihm in gleicher Weise zuteil geworden. Aber er hat auch, ohne es zu ahnen, in positiver Weise die christliche Lehrentwicklung beeinflußt. Ein Blick hat sich uns eröffnet in die Welt, in die das junge Christentum eintrat, mit der es rang, die es bezwang. Denn nicht die formalen Ähnlichkeiten, sondern die inhaltlichen Differenzen haben den Ausschlag gegeben; weil Christus höher steht als Apollonius, weil der Besitzer der Gottesgemeinschaft reicher ist als der, der sie sucht, darum hat er gesiegt, der Galiläer.

1) s. Anhang S. 86.

Anhang.

Die Entwicklung der Ap.-Tradition ist m. E. in folgender Weise erfolgt.



Buchdruckerei des Waisenhauses in Halle a. d. S.

576. 10. 11. 14.

Theologie wird fortan die Pflege der Religionspsychologie unerläßlich sein. Von weiteren Gesichtspunkten sekundärer Art — wie denen mannigfacher Beziehung zur Soziologie und zur Medizin — sehe ich dabei einstweilen absichtlich ab; jene beiden erstgenannten sind die wichtigeren.

Inhalts-Verzeichnis.

Wir wollen von jetzt an, wenn wir von dem Brennpunkt in eines Menschen Bewußtsein sprechen, als Bezeichnung desjenigen Ideenkreises, für den er lebt und aus dem heraus er sich betätigt, den Ausdruck „der gewohnheitsmäßige Mittelpunkt seines persönlichen Innenlebens“ gebrauchen. Es bedeutet für jeden Menschen einen großen Unterschied, ob eine oder die andere Ideengruppe den Mittelpunkt seines Innenlebens bildet. Und in bezug auf die verschiedenen Ideengruppen, die er besitzt, macht es wieder einen großen Unterschied, ob sie dem Mittelpunkt zurücken, oder ob sie an der Peripherie bleiben. Ein Mensch „bekehrt sich“ heißt also nach dieser Terminologie, daß religiöse Vorstellungen, die früher in seinem Bewußtsein an der Peripherie lagen, jetzt eine zentrale Stelle einnehmen, und daß religiöse Ziele jetzt den gewohnheitsmäßigen Mittelpunkt seines persönlichen Innenlebens bilden.

Fragt man aber die Psychologie, wie die Umlagerung im Geiste des Menschen vor sich geht, und warum die Ziele, die an der Peripherie lagen, in einem bestimmten Augenblick in den Mittelpunkt rücken, so vermag sie keine befriedigende Antwort zu geben. Sie kann zwar den psychischen Vorgang im allgemeinen beschreiben, aber im Einzelfall ist sie nicht imstande, über alle besonderen dabei wirksamen Kräfte genaue Auskunft zu erteilen. Weder ein außenstehender Beobachter noch der Mensch selbst, an dem sich der Wandel vollzieht, kann eine erschöpfende Erklärung dafür geben, daß bestimmte Erfahrungen den Mittelpunkt seines Innenlebens so plötzlich verschieben, oder warum sie oft so lange damit zögern. Wir haben wiederholt denselben Gedanken, führen wiederholt dieselbe Handlung aus; aber eines Tages durchklingt uns die wirkliche Bedeutung des Gedankens zum erstenmal, oder die Handlung wird plötzlich für uns zu einer moralischen Unmöglichkeit. Wir wissen nur, daß es tote Gefühle, tote Vorstellungen und kalte Glaubensüberzeugungen gibt, und daß es anderseits auch warme und lebendige gibt. Und wenn eine warm und lebendig in uns wird, so muß sich alles um sie herum gruppieren. Wir können etwa sagen, die Wärme und Lebendigkeit repräsentierten nur die lang zurückgehaltene, jetzt tätige „wirkende Kraft“ der Vorstellung: aber auch das wäre lediglich eine Umschreibung; denn woher kommt plötzlich die wirkende Kraft? Alle Erklärungsversuche bleiben so unbestimmt und allgemein, daß wir die ausgesprochene Besonderheit der ganzen Erscheinung nur um so deutlicher erkennen.

Schließlich kommen wir wieder auf das vielgebrauchte Gleichnis vom mechanischen Gleichgewicht zurück. Das Bewußtsein ist ein Komplex von Vorstellungen, von denen jede eine bestimmte Erregung hervorruft und sowohl treibende als hemmende Motive auslöst, die sich gegenseitig zurückdrängen oder fördern. Die Gesamtheit der Vorstellungen ändert sich im Lauf der Zeit, indem alte ausscheiden und neue hinzukommen, und die Motive wechseln mit dem zunehmenden Alter des Organismus. Ein bestimmtes Gefüge geistiger Kräfte kann gerade wie ein Gebäude durch solche allmählich erfolgenden Veränderungen unterwühlt und erschüttert werden und sich doch noch eine Zeitlang rein gewohnheitsmäßig aufrecht erhalten. Aber eine neue Vorstellung, eine plötzliche Gefühlserregung oder sonst irgend ein Vorgang, bei dem sich die innere Veränderung zeigt, kann das ganze Gefüge zusammenstürzen lassen. Dann wird der Schwerpunkt an eine tiefere Stelle verlegt; denn die neuen Vorstellungen, die bei der Neugruppierung in die Mitte rücken, scheinen jetzt dort verankert zu sein, und so bleibt der neue Bau bestehen.

Feste Vorstellungsverbindungen und Gewohnheiten üben häufig einen verzögernden Einfluß in der Veränderung des Gleichgewichts aus. Neue Einsicht, wie immer sie erworben sein mag, fördert die Veränderung, und der langsame Wandel unserer Triebe und Neigungen unter dem unmerklichen Druck der Zeit hat einen ungeheueren Einfluß. Übrigens können alle diese Einflüsse in unterbewußter oder halb unbewußter Weise wirken.

Und bei einem Menschen, dessen unterbewußtes Leben reich entwickelt ist und dessen Motive sich gewöhnlich in der Stille ausreifen, können wir ein solches Erlebnis nie erschöpfend beschreiben; sowohl für den Betreffenden selbst wie für den Beobachter wird oft ein unerklärbarer Rest zurückbleiben. Gemütsaufregungen — zumal solche heftiger Art — haben häufig auf die Umgestaltung des Geisteslebens einen außerordentlich starken Einfluß. Jeder weiß, wie plötzlich und heftig sich Liebe, Eifersucht, Schuldbewußtsein, Furcht, Reue oder Zorn eines Menschen bemächtigen können.

Hoffnung, Glücks- und Sicherheitsgefühl, Entschlossenheit — alles Gefühle, die für den Vorgang der Bekehrung charakteristisch sind — können sich eben so plötzlich einstellen. Und Gefühle, die mit solcher Plötzlichkeit und Heftigkeit auftreten, verursachen gewöhnlich weitere Veränderungen.

Unterzeichneter bestellt hiermit bei

....

aus dem Verlage der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig

.... **James-Wobbermin: Die religiöse Erfahrung** in ihrer Mannigfaltigkeit. 2. Auflage. geh. M. 6 —
.... „ „ geb. M. 7.20

.... **Wobbermin: Die religionspsychologische Methode** in Religionswissenschaft und Theologie geh. M. 10 —
.... „ „ „ „ geb. M. 11.20

.... „ **Der christliche Gottesglaube** geh. M. 2.50
.... „ „ „ „ geb. M. 3.30

.... „ **Ernst Haeckel** geh. M. — 50

.... „ **Grundprobleme** der systematischen Theologie geh. M. 1 —

.... „ **Theologie und Metaphysik** geh. M. 4.80
.... „ „ „ „ geb. M. 6 —

Name, Ort und Adresse:

Weimar — Hof-Buchdruckerei.





U of Chicago
44463363